المنظمة العربية للترجمة

جون م. كولر

الفلسفات الآسيوية

ترجمة

نصير فليّح

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

لجنة الفلسفة:

محمد محجوب (منسقاً)
إسماعيل المصدق
عبد العزيز لبيب
غانم هنا
مطاع الصفدي
جورج زيناتي

المنظمة العربية للترجمة

جون م. كولر

الفلسفات الآسيوية

ترجمة

نصير فليّح

مراجعة

رائد القاقون

المحتويات

القسم الأول
فلسفات جنوب آسيا

القسم الثاني
فلسفات شرق آسيا

مقدمة المترجم

يتناول هذا الكتاب الفلسفات الآسيوية بتقسيمها قسمين رئيسين متساويين تقريباً. الأول هو فلسفات جنوب آسيا، والثاني فلسفات شرق آسيا، وقد ركز المؤلف على الأساسيات الأكثر أهمية في عمله، لاسيما ما هو جوهري ومُتفق عليه، بغية إيصال فهم دقيق وفعّال للقارئ رغم التشعبات والتعقيدات الكثيرة، ونجح في ذلك إلى حد كبير. فمن أبرز ما يلاحظه قارئ هذ الكتاب عمل المؤلف الدؤوب والمحمود لتقديم الأفكار الجوهرية بأكثر الطرق وضوحاً واكتمالاً، ليس من خلال العرض الدقيق للفكرة فحسب، بل من خلال تناول الفكرة، أو المفهوم، من جوانب وزوايا متباينة، حتى إذا ما انتهى القارئ من قراءة ما يخص هذه الفكرة أو المفهوم، أحسّ بأنه فهمها (أو فهمه) فهماً مشبعاً. هذا الحرص يتجلّى أيضاً في الأسئلة التي وضعها المؤلّف في نهاية كل فصل ليجيب عنها القارئ أو الدارس، في تجربة لاختبار استيعابه الأفكار المطروحة. ولهذا ليس من المستغرب أنْ عبّر الكثير من الطلبة والدارسين والمتخصصين في مجالات الدراسات الآسيوية عن الأثر الحميد لقراءتهم هذا الكتاب، هذا الكتاب الذي صدرت منه حتى الآن ستّ طبعات، واعتمدت هذه الترجمة الطبعة السادسة الأخيرة المنقحة والمزيدة لعام 2012.

علينا الانتباه إلى فرق مهمّ بين الفلسفة في آسيا وتلك التي نشأت وتطوّرت في العالم الغربي، رغم التشابهات. فالفلسفة في آسيا لم تنفصل عن حياة الإنسان الفعلية أو اهتماماته الروحية والدينية بالطريقة التي انفصلت فيها في الغرب، وظلّت جزءاً من منظومة ثقافية متكاملة تشمل الدين والأخلاق والسلوك العملي وتنظيم المجتمع والحياة الفردية. وظلّ الجانب الروحي جانباً مميزاً لاهتماماتها، وإنْ كان ذلك لا يعني مُطلقاً إغفالها الجوانب الأنطولوجية والإبستيمولوجية والميتافيزيقية. ولهذا يزداد الشبه بين الفلسفتين (أو مجموعتي الفلسفات) عند التمعّن في الفلسفات الغربية التي عُنيتْ بصورة خاصة بوجود الإنسان ومصيره، كالوجودية مثلاً، حيث نرى توازياتٍ عديدة، من نزعة تسامي الإيمان الروحي على المعرفة العقلية (وهو ما شدّد عليه كيركغارد بوجه خاص ضد هيمنة النزعة العقلانية الهيغلية)، إلى البحث عن "الوجود الأصيل" عند هايدغر، والذي تقابله هنا صورة البحث عن نفسٍ كامنة هي النفس الحقيقية للإنسان، وليست النفس المعيشة في الوجود اليومي الغافل عن جذوره والمهتمّ وراء مكاسبه (حتى إن مصطلح "النسيان" المستخدم عند هايدغر نراه حرفياً في موضع معيّن من الفلسفة الهندية وبسياق لا يخلو من شَبَه لافت). أما في الجوانب الأخرى، الإبستيمولوجية مثلاً، فيمكن ملاحظة نقاط تشابه كبيرة أيضاً في جوانب معيّنة، فالفكرة الظاهراتية عن "قصدية المعرفة"، والفكرة الكَنْتية عن "الشيء ـ في ـ ذاته"، ونكران هيوم السببية، ومنطلقات الدليل الأنطولوجي الديكارتي، كلّها موجودة بشكل أو آخر في الفلسفة الآسيوية. وقد عملنا على الإشارة في الهوامش التي وضعناها للكتاب إلى هذه الصلات بين الفلسفتين حيثما وجدناها ذات تشابه وأهمية متميزين، فكما يقول المؤلف نفسه في مقدمته، إنّ واحداً من أهمّ التحديات أمام فهم الفكر الآسيوي هو نقاط شبهه واختلافه مع الفكر الغربي.

في عالم تتداخل فيه الحضارات بتسارع، يصير الاطّلاع على أفكار وتاريخ وثقافات وفلسفات الحضارات الأخرى أكثر إلحاحاً وأهمية، لاسيما مع التصاعد العنفيّ للتوترات المستندة، في نهاية المطاف، من وجهة نظر الدوغمائية على الأقل، إلى جذور التصوّرات المختلفة للعالم، ودور الإنسان فيه. وهي توترات يراها البعض جزءاً من "صدام للحضارات"، بينما يسعى ـ ويأمل ـ البعض الآخر إلى تحويلها لجزء من تقبّل الاختلافات والحوارات بينها. وبالنسبة إلى عالمنا العربي والإسلامي لهذا الموضوع أهمية خاصة، فالاطلاع على أفكار وفلسسفات وأديان الشعوب الأخرى أصبح ضرورة اليوم أكثر من أي وقت مضى، حيث تحتدم المواجهات الثقافية والفكرية والدينية على كل الأصعدة داخل المجتمعات العربية والإسلامية نفسها أو بينها وبين الحضارات الأخرى. وأكيد أنّ معرفة وفهم، وتفهّم، أفكار الشعوب والثقافات الأخرى كأفكار ناشئة عن تأملات ومناظرات على امتداد قرون أو آلاف من السنين، يجعل كلّ الأطراف أكثر استعداداً للتعايش الحضاري بين الثقافات المختلفة التي أقامها الجنس البشري على هذه الأرض.

الاهتمام بالفلسفات الآسيوية في العالم عموماً، ولاسيما تأملات وتقنيات ضبط النفْس (اليوغا)، متزايد باطّراد، نظراً لما تنطوي عليه هذه الفلسفات من رؤى عميقة وتقنيات هذّبها التاريخ وطول الممارسة والدربة، سعياً وراء المزيد من الاتزان والتناغم مع محيط الإنسان وبيئته، وهذا ما أمسى حاجة أكثر إلحاحاً في عالم متسارع، يلفظ "الروح" البشرية ـ من بين أشياء كثيرة مهمّة أخرى ـ خارج مداره، حتى إنّ بعض الطرق الهندية المحضة، كاليوغا، أصبحت شأناً عالمياً عاماً. ومما لا يخلو من طرافة ومغزى عميق أيضاً، أن البعض بات يرى في جوانب الفكر والتصوّف وموروث الحكمة

الآسيوية، شبهاً متزايداً مع صورة العالم المتشكلة في التطورات العلمية في القرن العشرين والتي حلّت محلّ مثيلتها الأكثر قطعية بنت القرن التاسع عشر في جوانب كثيرة. (انظر مثلاً: تاوُ الفيزياء Tao of Physics)، لفريتيوف كابرا (Fritjof Capra)).

هذه الترجمة...

واجهت هذه الترجمة، بالطبع، تحدياً إضافياً، وهو التعامل مع المصطلحات والألفاظ الآسيوية المختلفة (السنسكريتية والصينية واليابانية، والباليّة أحياناً)، فضلاً عن التحدّي المعتاد في كلّ ترجمة عن الإنجليزية، وهو التعامل مع المصطلحات الفلسفية الإنجليزية. سعيتُ في هذه الترجمة إلى تقريب القارئ العربي قدر الإمكان من لفظ الأسماء والمصطلحات كما هي في لغاتها الأُم، وأن لا تبقى مجرد رموز ليس لديه أيّ فكرة عن لفظها، ولم يكن هذا بالأمر السهل. فحيث إن ترجمات الفلسفات الآسيوية لم تتواتر في العربية بالشكل الذي تواترت فيه ترجمات الفلسفة الغربية، أمستْ المهمّة بلا مراجع راسخة للعودة إليها في هذا المضمار، أشبه بحرث في أرض بكر. وباستثناء بعض المفردات القليلة جداً التي استقرّت في اللغة العربية مثل "بوذا" و"البوذية"، و"كونفوشيوس" و"الكونفوشيوسية"، وبعض الأسماء العَلَم مثل "غاندي"، و"طاغور"، فالبقية الأغلب من الكلمات، وهي بالعشرات، لم تُنقل إلى العربية، أو إذا كان ذلك قد حدث، فليس بالتواتر أو التدقيق الذي يجعلها تُصقل وتتهذب وتستقر، ليمكن اعتبارها أساساً للانطلاق منه. مؤلّف الكتاب ساعد في تسهيل المهمّة جزئياً، بأن وضع قائمة بأهمّ المفردات الآسيوية الواردة في الكتاب بلغاتها الأم وباستخدام العلامات الصوتية التي تقرّب لفظها من لغاتها الأصلية. لكنه، من جانب آخر، لم يدرج في جداول المصطلحات كلمات

كثيرة أخرى موجودة في متن الكتاب، كما استخدم صورة مختزلة من علامات الأصوات في المفردات الآسيوية في المتن. إضافة إلى أنّ بعض المصطلحات والكلمات تُلفظ أصلاً بفروقات معيّنة حسب اللغات أو اللهجات المختلفة، أو حتى في ترجماتها للإنجليزية نفسها. فالداوية (أو "التاوية"، أو "الطاوية" كما ترجمت إلى العربية أحياناً) لا تزال تترجم إلى الإنجليزية نفسها إلى (Daoism) أو (Taoism)، حسب منطلق الجذر اللغوي للكلمة. بالنسبة إلى هذا المصطلح، وبعد تمعّن، استقرّ رأيي على استخدام الصورة المباشرة الموجودة في الكتاب نفسه، وهي "الداوية"، رغم ورود "التاوية" أو "الطاوية" أكثر في الترجمات العربية القليلة السابقة، وذلك لأن الصيغة المختارة، فضلاً عن وجودها على هذا النحو في المتن نفسه، فإنّ تغييرها ببساطة إلى "تاوية" أو "طاوية" سيخلق إرباكاً، لارتباط كلمة "داوية" في سياق النص باشتقاقات أخرى من الجذر نفسه مثل "داو" (Dao) (وتعني "مصدرَ وطريق الوجود الذي لا اسم له") و"دَ" (De) (وتعني "الفضيلة"، أو "وظيفة الداو") و"داوسوَ" (Daoxue) (وتعني "تعلُّم الطريق")، وهكذا. برغم أنّ كلمتي "تاو" و"تاوية" تردان في الكتاب في أحيان قليلة عند الإشارة إلى أعمال أخرى حول الموضوع، وقد أبقيناها كما هي أصلاً أيضاً، وترجمناها حسب ما وردت. أما بالنسبة إلى البوذية، فبإبقائنا الترجمة الشائعة "بوذا" (The Buddha) كما استقرّت في اللغة العربية، استخدمنا "بودا" (وهي اللفظ الأصلي لاسم بوذا) كمقابل لـ (Buddha) (من دون أداة التعريف "The")، وتعني الشخص المستنير من اتباع بوذا. ومع إبقاء اسم مذهبه "البوذية" (Buddhism)، كما استقر في اللغة العربية أيضاً، ترجمنا حالة الاستنارة المميزة لمذهبه، والتي ترد في الكتاب بصيغة (Buddha-hood) أو (Buddhahood) إلى "بوذانية"، للتمييز بين الاثنتين.

جانب آخر هو الحاجة للتعامل مع أصوات آسيوية غير موجودة في اللغة العربية، مثل حرف الراء المخفّف أو النون المخففة أو الهاء المخففة. حرف الهاء (h) يتكرر كثيراً في الكلمات الهندية، لكنّه واضح جليّ الصوت في بعض المواضع، وخفيف غير ملحوظ في مواضع أخرى، لا يتعدى أن يكون نفخة هواء، وذلك عندما يأتي عقب حروف (t, p, b, k, g, c, j, d)، فآثرنا إغفاله في هذه المواضع تسهيلاً للفظ دون إضرار به، وهكذا صارت (Dharma) "دَرْما" لا "دْهَرْما"، و "(Sidhartha) سِذْهَرتا" لا "سِذْهَرْتْها". أما في كل الكلمات التي لم يضع المؤلف مقابلاتها في لغاتها الأصلية، وكتبها بصورة مختزلة في متن الكتاب، فقد اعتمدت صورة مختزلة في كتابتها بالعربية أيضاً، باستخدام الحركات بدل حروف العلة، وهو ما يتسق أكثر مع اللفظ العربي أيضاً. وسيجد القارئ جدولاً بلفظ كل الكلمات المهمّة وكتابتها بالعربية وبالحروف الصوتية الإنجليزية (Transliteration) في نهاية الكتاب. علماً بأنّ المؤلف استخدم في كتابة أصوات المصطلحات والكلمات الصينية طريقة "Pinyin" لا طريقة "Wade-Giles". واستخدم السنسكريتية أساساً لا الباليّة في المصطلحات الهندية.

أما بالنسبة للمصطلحات الفلسفية الإنجليزية، فقد استخدمت المصطلحات والمقابلات العربية التي استخدمت بتواتر وأثبتت كفاءتها في الترجمات الفلسفية العربية في العقود الماضية، فالحاجة إلى توحيد المصطلح الفلسفي العربي ـ وسواه من المصطلحات ـ كانت ولا تزال حاجة ماسّة أصلاً. كما أنّ وضوح الترجمة هدف أساسي، كما أراه على الأقل، دون الإخلال بالدقة طبعاً، فضلاً عن أنّ الكتاب أصلاً عن الفلسفات الآسيوية، وهو يستخدم الإنجليزية لغة شارحة، وهذا أدعى للإيضاح والتيسير. لكنّ هذا لم يمنع من

استخدام بعض المقترحات الموفّقة في ترجمة المصطلحات الفلسفية إلى العربية التي ذهب إليها البعض، وان كانت غير شائعة ومتواترة، في حالات قليلة. مثل استخدام (دُغْمائية) بدل (دوغماطيقية) و(دوجماطيقية) واستخدام تِرْسِنْدالية (بدل تْرَنْسِنْدنْتالية) وكلاهما أيسر لفظاً في العربية، ولا تقطعان مع أصل اللفظ المتداول. وهذا لم يمنع صياغتي بعضَ المقابلات في حالات قليلة أيضاً اضطررت فيها إلى ذلك، مثل استحداث "بَيْكَيْنُونة" كمقابل لـ (Interbeing) (وهي أدقّ من بعض البدائل الممكنة الأخرى مثل "الكينونة المتداخِلة" أو "الكينونة البَيْنيّة"، لأنها لا تشير إلى كينونة أوليةٍ بدءاً، لتسبِغ عليها صفةً بعد ذلك، بل تصهر الكينونةَ والتداخلَ أو البيْنيّة في كلٍّ واحد، وهذا ما يتماهى مع المعنى والكلمة الأصليين)، أو استخدام "إرادة ـ الاختيار" كمقابل لـ (Volition) (لتمييزها عن "إرادة" (Will) أولاً، ولأن البدائل المطروحة في بعض المعاجم، مثل "مشيئة"، قد تُشكِل على القارئ من جهة المعنى والوضوح)، وكذا الحال بالنسبة إلى (Suchness) التي أدّيناها بـ "هكذية"، أي الحال التي يكون عليها الشيء كما هو بطبيعته. في الحالات التي استخدم فيها المؤلف الحرف الكبير في أول الكلمة لتمييزها كما في حالة كلمة (Self) و(self) (حيث تعني الأولى "النفس النهائية" (آتمن)، بينما تعني الثانية كلمة "النفس" بالمعنى العادي)، فقد لجأت إلى استخدام الطباعة السميكة للكلمة (Bold) (**نفس** و"نفس" على التوالي) للتمييز بينهما.

ولم أضع من الهوامش كمترجم إلا ما وجدته مناسباً ومفيداً، متماشياً مع أسلوب الكتاب نفسه، دون إرهاق بتشعبات - وما أكثرها! ـ قد تنقل الكتاب من التركيز على الأساسيات إلى تشابك التفاصيل (اللّهم إلا في حالة واحدة، حيث ترجمت فقرة طويلة نسبياً

لآرثر شوبنهاور لمقابلتها مع النص الأصلي، كما سيلاحظ القارئ). وأيضاً لأني أميل أصلاً ـ كحال مؤلف هذا الكتاب ـ إلى الاختزال الوافي بدل الإثقال الواهي. وقد وضعت نصب عينيّ عند إنجاز هذه الترجمة تقديم نص دقيق وميسّر للقارئ في آن واحد، وأن أجعل الكلمة، أو العبارة، أو الفكرة، شفّافة قدر المستطاع، وبالتالي لم أتردّد في وضع المقابل الإنجليزي داخل المتن حيثما كان ذلك ليس ضرورياً فقط، بل مُيسِّراً لانسيابية القراءة نفسها واستمرارية التواصل مع الفكرة المطروحة، وليجدَ القارئ المفردة التي قد يتساءل عنها في المكان الذي يحتاجها فيه، وهو ما آمل أن يجعل القراءة تجربة أكثر شفافية وإمتاعاً أيضاً.

* * *

تبقى كلمة أخيرة، وهي أنني في الحق استمتعت بترجمة هذا الكتاب كثيراً، ليس فقط لأنّ الفلسفات الآسيوية فلسفات روحية في أغلب أجوائها، تُعنى بأسئلة الموت والحياة الإنسانية والمعنى والألم والخلاص ومصير الإنسان، بل لأنّ التعبير عن الأفكار الفلسفية جرى في أكثر من موضع في الكتاب عن طريق الشعر والأدب، وهو ما زاد من ارتباطي بهذا الكتاب وصلتي به، لعملي وارتباطي بهذا الميدان أصلاً، وآمل أن يكون شيء من هذه الصلة قد انعكس في أسلوب الترجمة ونبرتها.

نصير فليّح

بغداد 2013

تصدير

ما الأفكار الرئيسة التي كوّنت الثقافات الآسيوية؟ ما هي القيم الأوّلية التي أرشدتْ حياة الشعوب الآسيوية عبر آلاف الأعوام؟ كيف تناول المفكّرون العظام في آسيا هذه الأفكار والقيم؟ هذا الكتاب يسعى إلى المساعدة للإجابة عن هذه الأسئلة، ليمكّننا من فهم الفلسفات المبدئية للتقاليد الآسيوية العظيمة.

الأفكار والقيم البشرية الأساسية تنشأ من إجابات للأسئلة الأولية عن الوجود والحياة البشرية. الناس في كلّ مكان، سواء في آسيا أو الغرب، يسعون إلى إجابة الأسئلة الأساسية نفسها: من أنا؟ ما هو الحقيقي؟ كيف يمكننا معرفة شيء ما؟ كيف علينا الارتباط ببعضنا؟ ما هو الشيء الصواب لفعله؟ ما الخير؟ مع ذلك، تظهر هذه الأسئلة في سياقات مختلفة وتأخذ صوراً متباينة لمن يحيون في أزمنة وأمكنة مختلفة، والإجابات المعطاة تتنوّع طبقاً لذلك. لكنّ هذه الأسئلة، التي تظهر أحياناً من التساؤل الفكري، وأحياناً من المعاناة البشرية والمساعي لتحسين شروط الوجود البشري، هي أسئلة يسعى كلّ إنسان متفكّر إلى إجابتها. فهذه الأسئلة وإجاباتها هي من تقدّم الأفكار والقيم الأساسية المرشدة لتطوّر ثقافات كاملة إضافة إلى حيوات الأشخاص الأفراد.

عبْرَ دراسة التقاليد الفلسفية العظيمة لآسيا، يمكننا فهم إجابات التقاليد المدروسة بعناية لهذه الأسئلة، الإجابات المدعومة باستبصارات عميقة وأسباب كافية. ولأنّ هذه الإجابات قادت فكر وفعل الشعوب في آسيا عبر القرون، فإنّها تقدّم مفاتيح أساسية إلى الأفكار والقيم الموجهة للمجتمعات الآسيوية اليوم. وفي عالم اليوم، حيث مستقبل الجنس البشري يعتمد على التفاهم والتعاون بين شعوب ذات أفكار وقيم متنوّعة، يصير مُلزِماً فهم هذه القيم والتقاليد.

وبينما يسعى كلٌّ منّا ليطوّر بصورة خلّاقة فلسفته الشخصية الخاصة، فإنّنا نستطيع الإفادة بشكل كبير من فهم الطرق المختلفة التي تمّت فيها إجابة الأسئلة الأساسية عن الحياة بواسطة المفكّرين العظام في التقاليد الآسيوية.

ما الجديد في هذه الطبعة

- فصل جديد مهمّ عن فلسفة يِنْيانْغْ في الـ يِيْجِنْغْ، وهي الفلسفة الصينية الأبكر التي أثّرت في كلّ التقاليد الفلسفية الأخرى في شرق آسيا. مقدمة مكتوبة بوضوح عن تاريخ، واستخدامات، وفلسفة الأشكال السداسية وأسلوب يِنْيانْغْ في التفكير.
- تنقيحات لمعظم الفصول في ضوء البحوث الأحدث.
- تحديث لكل المراجع.
- استخدام مربّعات نصّ في كلّ فصل لإبراز المادة المهمة.
- تنسيق جديد لجعل القراءة أسهل.

الطبعة السادسة، كالخامسة، مقسومة إلى جزئين متساويين عن شرق وجنوب آسيا.

شكر وامتنان

أودّ التعبير عن تقديري للعديد من الباحثين، الذين يصعب ذكرهم بالاسم جميعاً، ممّن استفدت من دراساتهم التأويلية. أرغب أيضاً في شكر أساتذتي وطلاّبي الذين تعلّمت منهم الكثير. الأستاذتان تْشُنْغ ـ يِنْغ تْشَنغ (Chung-ying Cheng) ووِنْغ ـ تْسِتْ تْشان (Wing-tsit Chan) عرّفتاني على الفلسفة الصينية. الأستاذ كينيث أنديا (Kenneth India) عرّفني على الفلسفة البوذية، والأستاذ ياسوْتانِي روشي (Yasutani Roshi) عرّفني على الـ زازَن .(zazen) الأستاذ س. ك. ساكسنا (S. K. Saksena) أرشدني عبر تعقيدات الفلسفة الهندية لمدّة عامين، والأساتذة ت. ر. ف. مورتي (T. R. V Murti)، وكاليدَس بَتَتْشَريا (Kalidas Bhattacharya)، ود .م. داتا (D.M. Datta) كانوا مُعلمِيَّ بعد التخرج، بينما الأستاذان جورج أرتولا (George Artola) وبابو كْرِشْنتشريا (Babu krishnacharya) ساعداني في تعلم السنسكريتية.

الشكر موصول إلى مُراجعي الطبعة السابقة: دوغلاس بيرغر (Doglas Berger) من جامعة ألينوي الجنوبية؛ بو مو (Bo Mou) من جامعة ولاية سان خوسيه؛ جين رايس (Gene Rice) من جامعة

فـورسـت هـيـز؛ جـو لـنـتـش (Joe Lynch) مـن جـامـعـة كـالـيـفـورنـيـا البوليتكنيكية.

أنا ممتنّ بصورة خاصة إلى الحبّ والدعم من زوجتي، ميمي فورمان.

جون م. كولر

كانون الأول/ ديسمبر 12، 2010

مقدمة

أسئلة فلسفية

تنشأ الأسئلة الفلسفية من التفكّر في الخبرة. فمن خلال تجربة الحزن والأسى، نصير نسأل، ما هي المعاناة؟ وعبر المسرّة واللذة نسأل، ما هي السعادة؟ من التفكّر في الاختلافات بين خبرة اليقظة وخبرة الأحلام، نسأل، ما هي الحقيقة؟ وعبْر التفكّر في المزاعم الخاطئة عن معرفة شيء ما نسأل، ما المعرفة؟ عبْر التفكّر في تجربة إيلام الآخرين بأفعالنا، وتجربة معاناتنا الخاصة الناشئة عن أفعال الآخرين، نسأل، ما الطرق الخاطئة والصائبة للفعل؟ ومن خلال التفكّر في صراعاتنا لتحقيق هويّتنا الشخصية ومنح حياتنا معنىً نسأل، من أنا؟ هذه الأسئلة، وهي الأسئلة الأوّلية في الفلسفة، مهمّة لأنّ الفلاسفة في كلّ مكان يفهمون أنّ الحياة التي لا يُتمعّن فيها لا تستحقّ أن تُحيا، وأنّ التفكّر الفلسفي سيبيّن كيف ينبغي عيش الحياة. وهي مهمة أيضاً لأنّ إجاباتها، عند اندماجها في الممارسات البشرية الأساسية، تحدّد في النهاية قيمة ومعنى الحياة.

الفلسفة الآسيوية، بمعظمها، وبخلاف الكثير من الفلسفة الغربيّة الحديثة، لم تفصل الفكر عن التطبيق العملي ونزعت إلى رؤية ما هو

مفهوميّ (Conceptual) وما هو روحي (Spiritual) باعتبارهما مرتبطين بشكل وثيق. الفكر الفلسفي الآسيوي، كالغربي، نقدي ـ ذاتياً، ومَعنيّ بالتحليلات المفهومية، ويشدد على الحِجَاج السليم. لكنّ الفلسفة الآسيويّة تميل أيضاً إلى التشديد على التبصّر في الواقع وفهمه كمرشد للحياة. الهندوسية (Hinduism)، والجاينية (Jainism)، والبوذية (Buddhism)، والكونفوشيوسية (Confucianism)، والداويّة (Daoism)، على سبيل المثال، جميعها مهتمّة بالتطبيق فضلاً عن كونها طرائق للفكر. أبعادها الفلسفية تنامت من التفكّرات في التطبيق. في الوقت عينه، ولّدت التفكّراتُ والافتراضات الفلسفية المسبقة (Presuppositions) أساليب التطبيق العملي هذه ووجّهتها. هذا الترابط الوثيق بين الفلسفة والممارسة هو أحد أسباب الاحترام الكبير للفلسفة على امتداد آسيا والنظر إليها مرتبطةً بالحياة اليومية ومهمةً لها.

لأنّ الفلسفات الآسيوية والغربيّة متباينة بطرق مختلفة، ينبغي للقارئ الغربيّ أن يسعى إلى تفحّص التقاليد الفلسفية الآسيوية في سياقاتها الخاصة ومن حيث ميزاتها الخاصة. وهي غالباً لا تنسجم بإحكام مع المقولات العقلية (Intellectual Categories) الغربية الحديثة، التي تنزع إلى فصل الفكر عن الممارسة والفلسفة عن الدين. واقعاً، أحد التحديات الرئيسة التي تواجه فهم الفكر الآسيوي هو رؤية مواضع اختلافه وتشابهه مع الفكر الغربي.

فلسفات جنوب آسيا

الهند مشهورة بالتقدير الكبير الذي تمنحه للباحث عن الحكمة، وبالتوقير والاحترام للأشخاص الحكماء. قبل ثلاثة آلاف عام، كان حكماء الهند يتمعّنون في سؤال ما هي **النفس** (Self)؟ وما هي طبيعة الحقيقة النهائية (Ultimate Reality)؟ وبتعقّب هذين السؤالين وصلوا

إلى إدراك أنّ "الذات" الأعمق والحقيقة النهائية هما الشيء عينه. المشكلة العملية المباشرة التي تظهر من هذا الاكتشاف كانت كيف يستطيع الشخص بلوغ هذه النفس الباطنية ويصير بالتالي واحداً مع الجوهر الفعلي للكون. المشاكل النظرية التي أثيرت بهذا الاكتشاف ركّزت على صعوبة ربط الكثرة والتنوّع في الواقع المعيش مع تبصّرات الحكماء في وحدة كامل الوجود (Existence) وفي صعوبة التحقق من كيفية بلوغ معرفة بهذه الحقيقة النهائية. التفكّر في هذه المواضيع أدىّ إلى أسئلة عن أُسس الأخلاقية (Morality)، وطبيعة ووظيفة المجتمع، وسبل المعرفة الصحيحة، ومبادئ المنطق، وطبيعة النفس، ووسائل إدراك الذات.

وإذ تأمّل المفكّرون الهنود في هذه الأسئلة الأولية، فإنهم غالباً ما اختلفوا مع بعضهم. إنّ استبصاراتهم وفهمهم المتباين أدّت لتأسيس تقاليد فلسفية متنوّعة، لا يزال العديد منها مستمرّاً إلى يومنا هذا. برغم أنّ تقليد فَيْدانْتا (Vedanta) متوافق مع الحكماء الذين أعلنوا أنّ النفس الأعمق والحقيقة النهائية متطابقتان، فإنّ التقاليد الأخرى ترفض هذه الرؤية عن الحقيقة. بعض التقاليد مثل نْيايا (Nyaya) وفايْشَشِكا (Vaisheshika) تعدّدية (Pluralistic) بشكل صريح، وأخرى، مثل سَنْكيا (Sankhya) ويوغا (Yoga) ثنائية (Dualistic). والجاينية والبوذية، برغم أنهما لا تتّفقان مع بعضها في مناحي مهمّة، قد رفضتا سلطة الفَيْدا (Vedas)، ووجود الله (existence of God)، بينما شدّدتا على الضبط اليوغي (Yogic Discipline). التْشارْفاكيون (Carvakans)، والذين يسمّون أحيانا اللوكَيَتيين (Lokayatas)، كانوا مادّيين (Materialists)، ناكرين وجود الله، والروح، وأيّ نوع من حياة ما بعد الموت.

رغم هذا التنوع في النظرات الفلسفية، كان هناك اتفاق واسع

على أنّ ضبط النفْس في اليوغا مطلوب لبلوغ التكامل التام مع الحياة ولنَيل الغايات الأسمى فيها. حسب بَغْفَدْ غِيتا (Bhagavad Gita)، وهو نص هندوسي واسع النفوذ، فإن هذا الضبط متاح لكلّ الأشخاص عند توجيهه بفعاليات التعبد والتقوى، وفعاليات العمل، وفعاليات المعرفة والتركيز. حسب المنظور الهندوسي، هذه السبل لضبط النفْس هي ببساطة الحكمة الفلسفية للعصور موضوعة في التطبيق بواسطة الناس.

كان هناك اتفاق واسع الانتشار أيضاً بخصوص أهميّة العيش بصورة أخلاقية. فإنجاز واجبات الإنسان الأخلاقية، لاسيما واجب عدم إيذاء الكائنات الحية الأخرى، على الأقل، جزء من سبب هذه الأهمية الكبيرة للعيش بصورة أخلاقية هو الاتفاق الواسع بأنّ كلّ الأفعال البشرية محكومة بمبادئ كَرْما (Karma)، التي ترى، عموماً، أنه بسبب كون كلّ فعل يولد حتماً نتائجه، فإنّ أفعالنا بالتالي هي التي تجعل منّا ذلك النوع من الأشخاص الذي نصير إليه. لنكون صالحين، لا مناص من الالتزام بأفعال صالحة أخلاقياً. كما أن القيام بأفعال طالحة سيجعل منّا أناساً سيّئين. الجاينية، وهي تقليد يزيد عمره على ثلاثة آلاف عام، تشدّد على أهمية ربط سُبل العيش الفاضل مع التأمّل اليوغي لدحر المعاناة الإنسانية.

وحسب البوذية، وهي تقليد نشأ في الهند قبل خمسة وعشرين قرناً، فإنّ المشكلة الأساسية للحياة هي تلك المتعلقة بدحر المعاناة. التعاليم الجوهرية لبوذا تدور حول أسئلة أثارها العديد من مفكّري زمانه: ما المعاناة؟ على أي شروط تستند؟ كيف يمكن إزالة هذه الشروط؟ أي سبيل على المرء اتخاذه لإزالة المعاناة؟

هذه الأسئلة أدّتْ لبحوث في طبيعة النفس المعانية وأسباب المعاناة، وهو ما أدى لظهور النظْرات الفلسفية عن النفس والواقع.

مشاكل تبرير المزاعم عن طبيعة النفس وطبيعة الواقع أدّت، بدورها، لنظريات في المنطق والمعرفة. مشكلة كيفية دحر المعاناة أدّتْ لتطوّر الفهم عن الأخلاقية والضبط الذهني وفهم جديد عن الوعي. هكذا، حفّزت المشاكل العملية البارزة لإيجاد سبل لدحر المعاناة التفكّرات المؤسسة للتقاليد الفلسفية البوذية، والجاينية، والهندوسية.

فلسفات شرق آسيا

التقاليد الفلسفية الثلاثة التي صمدت في الصين هي الكونفوشيوسية، والداوية، والبوذية، وجميعها تأثّرتْ بطريقة اليِنْيانْغ (Yinyang) في تفكيرها بالتغير، الموجودة أصلاً في كتاب **التغيرات** *Book of Changes* (يِيـجِـنْـغ (Yijing)) منذ ثلاثة آلاف عام. الكونفوشيوسية، التي بدأت مع تعاليم كونفوشيوس في القرن السادس ق. م.، دمجت سمات مهمّة من تقاليد متنافسة، مثل القانونية (Legalism)، والموهية (Mohism)، ومدرسة الأسماء (School of Names)، وفكر اليِنْيانْغ، بالنحو الذي طوّرته. أما الداويّة، بتشديدها على الطبيعة والعفوية، فبدأت في الوقت نفسه تقريباً وقدمت قوّة موازنة للفكر الكونفوشيوسي. كما قدّمت الكثير من الإطار والمعجم الفلسفيّين الضروريين للبوذية لتستقرّ في الصين، حيث أصبحت التقليد الفلسفي الصيني العظيم الثالث منذ خمسة عشر قرناً.

قبل تطور البوذية الصينية، كان الفكر الفلسفي مهتمّاً مبدئياً بسبل الحياة الأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية أو بفهم طرائق الطبيعة. المشاكل المركزية في الفلسفة الصينية انعكست في السؤال الكونفوشيوسي، عن كيف تبلغ الكائنات البشرية والمجتمع الإنساني تطورها الممكن الأقصى؟ وفي السؤال الداويّ، كيف يدرك البشر

التناغم مع الطبيعة؟ منذ حوالى الألفي عام، صارت الكونفوشيوسية الأيديولوجيا الرسمية في الصين، حيث أمست كتاباتُ كونفوشيوس نواةَ المنهاج الدراسي للنظام الجامعي الإمبراطوري وأسسَ اختبارات الخدمة المدنية. معرفة الفكر الكونفوشيوسي كانت مطلباً لا مفرّ منه للخدمة الحكومية، وهو ما جعل الكونفوشيوسية أساس الحياة الاجتماعية والسياسية.

وإذ تطوّرت الفلسفة في الصين، كان هناك مَيلٌ متزايد لرؤية الطبيعة البشرية بصيغ العمليّات الطبيعية. إلى الدرجة التي صارت فيها، مع حدوث هذا التماهي، مشكلةُ بلوغ التناغم مع الطبيعة مشكلةً للوجود في تناغم مع النفس. والوجود في تناغم مع النفس اعتبر بدوره الأساس الضروري لبلوغ التناغم مع الآخرين. وأن يكون الإنسان في تناغم مع نفسه، وتناغم مع الإنسانية (Humanity)، وتناغم مع **السماء والأرض**، هو الخير الأسمى (Highest Good) في الفلسفة الصينية، كما انعكس أصلاً في **كتاب التغيرات** قبل ثلاثة آلاف عام. ولأنه نُظرَ إلى الطبيعة البشرية باعتبارها أخلاقية جوهرياً، فإنّ الاهتمام المهيمن في الفلسفة الكونفوشيوسية والكونفوشيوسية ـ الجديدة (Neo-Confucian) هو الأخلاقية. الأسئلة الكونفوشيوسية، كيف أستطيع أن أكون خيّراً؟ وما هي أُسس الخير؟ هي الأسئلة الأساسية على امتداد تاريخ الفلسفة الصينية، كما هي الحال مع السؤال الداويّ، كيف يمكنني بلوغ التناغم مع الـ داو (Dao)؟

تطوّر البوذية الصينية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين حفّز الاهتمام بالأسئلة الميتافيزيقية عن طبيعة النفس والواقع والعلاقة بين المعرفة والتحرر، مؤدياً بالفكر الكونفوشيوسي والداوي للانخراط في هذه المواضيع. وفي الوقت نفسه، فإنّ الاهتمامات الكونفوشيوسية بتشجيع طريق الإنسانية والتناغم الاجتماعي، والاهتمامات الداوية

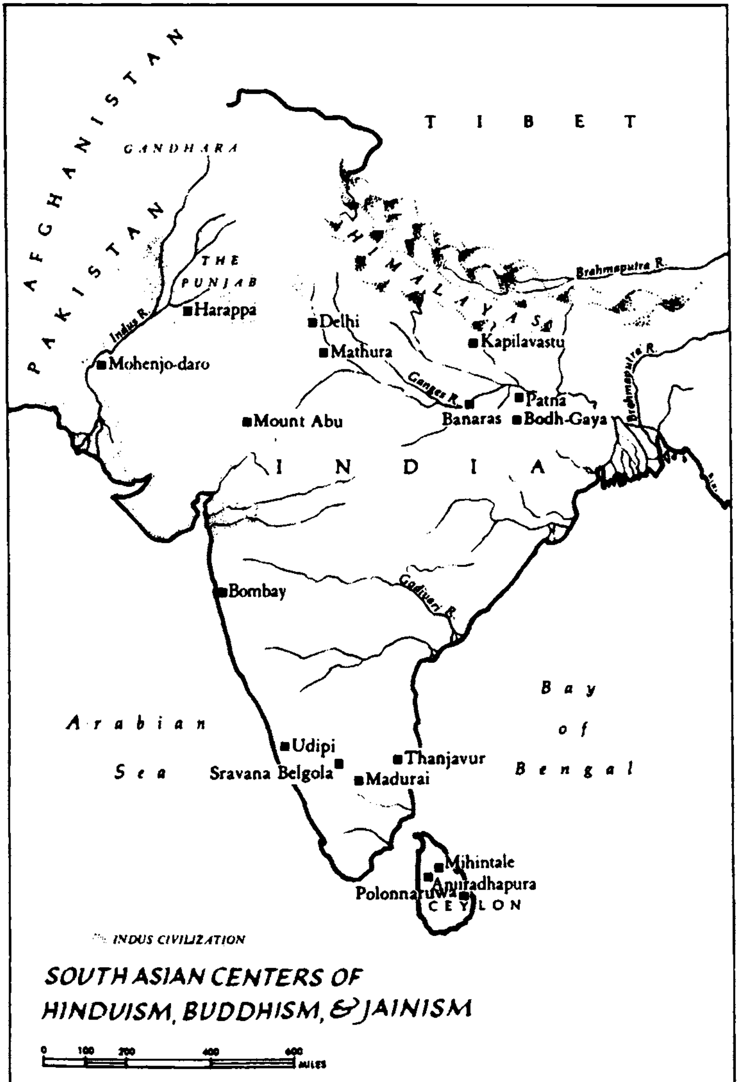
بأعمال الطبيعة أتاحت للبوذية تطوير طرائق جديدة في شرق آسيا.

التفاعل والاهتمامات المشتركة

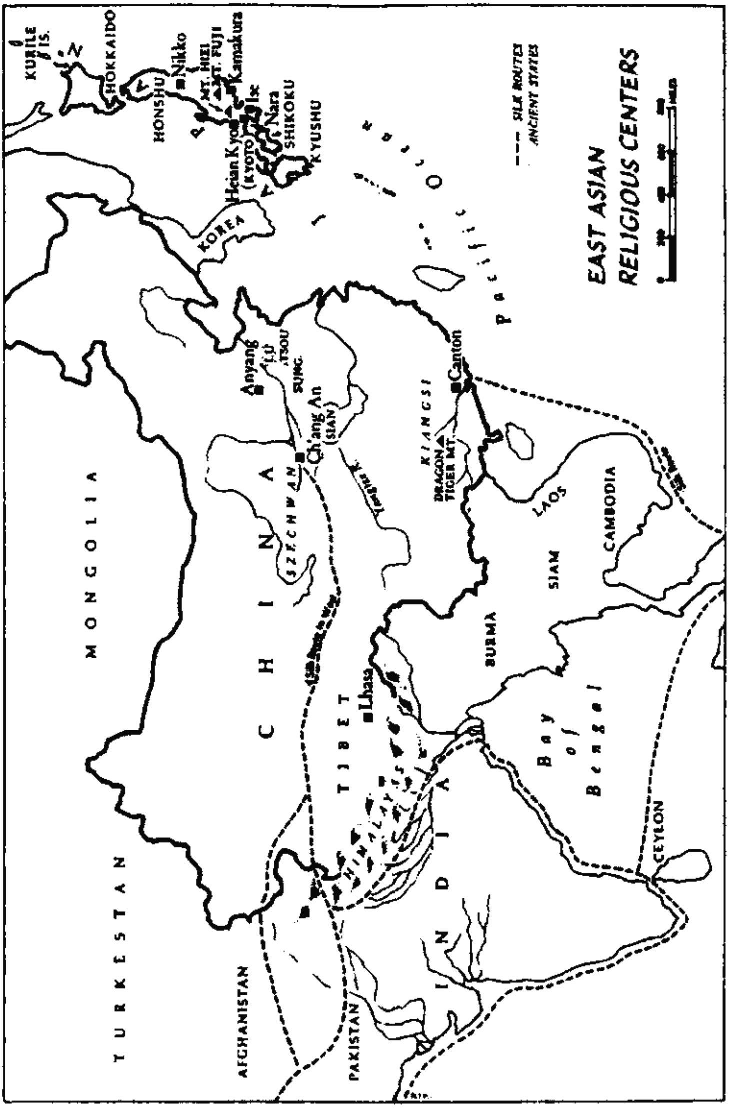
برغم أنّ البوذية كانت هي الوسيط الرئيس للتفاعل بين الفكر الهندي والفكر في شرق وجنوب شرق آسيا، فقد تَبيّنَ أنّ التأثير كان على نطاق واسع من اتجاه واحد، من الهند إلى بقية آسيا، بينما عبّرت الهند عن تأثير قليل من بقية شرق آسيا. أكثر التأثيرات الخارجية جاءت إلى الفكر الهندي عن طريق الإغريق الذي جاؤوا إلى الهند مع الإسكندر الكبير ومن المسلمين الذين جاؤوا بين القرنين الثامن والحادي عشر وحكموا الهند بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر.

هناك العديد من الاختلافات بين فلسفات شرق آسيا وجنوب آسيا، لكنها جميعاً تتشارك بالاهتمام بالسؤال عن كيفية العيش بطريقة أفضل. هناك اتفاق مشترك على أنّ تطوير الفضيلة الأخلاقية مُكوّنٌ مهمّ لطريقة عيش ناجحة، وأنّ صلاح حال الفرد لا يمكن فصله عن صلاح حال العائلة والجماعة الاجتماعية الأوسع.

لأنّها مهتمّة بالفكر والممارسات الأساسية للشعوب الآسيوية، فقد كان للفلسفة أهميّة أوليّة على الثقافات الآسيوية. بالتالي، لنفهم حياة ومواقف شعوب آسيا، من المهمّ فهم فلسفاتها. ولأجل فهم فلسفاتها من المهم النظر للتقاليد التي طوّرتها هذه الفلسفات والتي استمرت برفد ثقافات آسيا.



SOUTH ASIAN CENTERS OF HINDUISM, BUDDHISM, & JAINISM


EAST ASIAN
RELIGIOUS CENTERS
SILK ROUTES
ANCIENT STATES
MONGOLIA
TURKESTAN
AFGHANISTAN
PAKISTAN
INDIA
TIBET
CHINA
KOREA
KURILE IS.
HOKKAIDO
HONSHU
SHIKOKU
KYUSHU
Nikko
Kamakura
MT. HIEI
MT. FUJI
Ise
Nara
Heian Kyo
(KYOTO)
Anyang
LU
TSOU
SUNG
Ch'ang An
(SIAN)
SZECHWAN
KIANGSI
DRAGON
TIGER MT.
Canton
Lhasa
HIMALAYAS
BURMA
SIAM
LAOS
CAMBODIA
Bay of Bengal
CEYLON
Pacific Ocean

القسم الأول

فلسفات جنوب آسيا



شِفا كربٌ للرقص (شِفا نَتَرَجا)

الجدول الزمني لجنوب آسيا

الأحداث والمفكرون	
التاريخ	حضارة وادي السّند.
2800 ـ 1500 ق. م.	بداية الهند الفَيدية السنسكريتية؛ رِغْ فَيدا، أترْفا فَيدا.
1700 ـ 1000 ق. م.	ياجور وساما فيدا؛ حرب مَهابارَتا.
1200 ـ 800 ق. م.	الأوبَنِشَدْ المبكرة (بْرِهَدرنْيَكا، تْشَنْدوغيا، تايْتِريا)؛ ملحمة مَهابارَتا.
800 ـ 400 ق. م.	تطور الجاينية (مَهفرا)؛ بدايات البوذية؛ رامايَنا (الصورة الشفوية).
600 ـ 400 ق. م.	
400 ـ 200 ق. م.	توحيد الهند تحت حكم الملك تْشَنْدرا غُبتا والملك أشوكا. بحوث عن دَرما، أرْتا، كاما؛ يوغا سُوترا؛ فَيدانتا سوترا؛ سَنْكيا المبكرة. تطور الهندوسية والأنساق الفلسفية الكبرى: سَنكيا، يوغا، مِيمامْسا، فَيدانتا، نْيايا، فايشَشِكا، الجاينية، البوذية، تْشارْفاكا.
200 ق. م. ـ 200 م.	تقليد "كمال الحكمة"؛ بوذية مَهايانا؛ تأسيس بوذية تِرفَدا كدين للدولة في سريلانكا (101 ـ 77)؛ نَغرْجُنا؛ ماذيَمَكا.
200 ـ 600 م.	أسِنْغا وفَسُبندو يطوران يوغاتشارا؛ البوذية تصل بورما، كمبوديا، لاوس، إندونيسيا.
600 ـ 800 م.	مرحلة الشروح الكبرى على الأنساق الفلسفية. غَوادَبَدا (القرن السادس)، شَنكرا (القرن الثامن)؛ البوذية تدخل التيبت؛ بدايات الإسلام في جنوب آسيا (612 م).
800 ـ 1500 م.	الهند تحت الحكم الاسلامي؛ ابن سينا (981 ـ 1037)؛ الغزالي (1059 ـ 1111)؛ ابن عربي (1165 ـ 1240)؛ تطور الفلسفات التأليهية للفايشنافيّة والشايفيّة؛ رَمَنُجا (القرن 12 م)؛ مَدْفا (القرن 13 م)؛ كبير (1440 ـ 1518). ازدهار البوذية التيبتية.
1500 ـ 1700 م.	غُرو نَنَكْ (1449 ـ 1538)، مؤسس السيخية؛ أكبر (تقريباً 1556 ـ 1605)؛ شيخ أحمد (1564 ـ 1624)؛ دارا شُكوهْ (1615 ـ 1659).
1700 ـ 1900 م.	الاستعمار من القوى الغربية؛ التاج البريطاني؛ رامْ موهنْ روي (1772 ـ 1833)، مؤسس جمعية براهمو؛ دَيننْدا سَرَسْوَتي (1824 ـ 1883)، مؤسسة جمعية أرْيا؛ راماكْرِشْنا (1836 ـ 1886).
1850 ـ 2000 م.	رابِنْدرنثْ طاغور (1861 ـ 1941)؛ غاندي (1869 ـ 1948)؛ آوروبندو غوسه (1872 ـ 1950)؛ محمد إقبال (1877 ـ 1938)؛ سَرفبلّي رَدكرشننْ (1888 ـ 1975)؛ استقلال الهند (1946)؛ تأسيس باكستان (1947)؛ تأسيس بنغلادش (1971)؛ دلاي لاما يفر من التيبت (1959).

الفصل الأول

إطلالة تاريخية

عندما ننظر اليوم إلى جنوب آسيا، نرى عدداً من الدول القومية: أفغانستان، باكستان، مملكة بوتان، والنيبال في الشمال، بنغلاديش في الشرق، سريلانكا في الجنوب، والهند في المركز. لكن هذه التقسيمات في شبه القارة الهندية هي نتيجة تطوّرات سياسية حديثة نسبياً ولا صلةَ لها بتطور الفلسفات المتنوّعة هناك. ومن المحبّذ، تاريخياً وثقافياً، معاملة شبه القارة الهندية ككلّ واحد، ومن الملائم وسمُ جميع هذه الفلسفات كفلسفاتِ "هندية"، بمعنى انتمائها الثقافي لشبه القارة الهندية.

وعندما ننظر لتطوّر الفلسفة الهندية في الآلاف الثلاثة الأخيرة من الأعوام، نستطيع تمييز ثلاث مراحل فيها، لكلٍ منها سماتها الخاصة المميزة. كما نستطيع أن نرى أيضاً استمراريةً ضمنيةً تهيمن فيها أفكار واتجاهات أساسية. هذا الفصل يقدم نظرة عامة عن تطوّر الفلسفة الهندية كسياق تاريخي للفصول اللاحقة الأكثر تفصيلاً.

نبذة تأريخية

برغم أنّ الفكر الفلسفي النَسقيّ (Systematic) ظهر أولاً في الـ

أوْبَنِشَدْ(*) (Upanishads) والأنساق الفلسفية المبكرة في القرنين من السابع إلى الخامس ق. م.، فإن الفكر التبصّري العميق موجود أصلاً في الـــ رِغْ فيدا (Rig Veda)، التي تمّ تأليفها قبل ذلك بألف عام على الأقل. فمنذ تلك البدايات المبكرة، أنتج الفكر الهندي ثروةً واسعة من الرؤية، والتأمل، والحِجَاج الفلسفي. مع هذا، من الصعب مقاربة الفلسفة الهندية استناداً إلى التعاقب الزمني، لأنّ التأريخ الهندي المبكّر مثقل بالشكوك بخصوص الأسماء، والتواريخ، والأمكنة. ولكون التركيز سُلِّط بغزارة كبيرة على محتوى الفكر وبشحّة كبيرة على الشخص، والمكان، والزمان، فإنّ التأليفَ يُنسب أحياناً إلى المدارس أكثر من الأشخاص الأفراد، والزمان يُعتمدُ على أساس القرون أكثر من الأعوام. رغم ذلك يمكن رؤية حدوث التغيرات في الفكر الفلسفي في تعاقب تأريخيّ معيّن، أي من الممكن رؤية "سوابق ولواحق" المشاكل والحلول الفلسفية المتنوعة.

المقاربة التأريخية تغدو أيسر عند تبنّي تصنيفات للمراحل متفق عليها إجمالاً. **فالمرحلة الفَيْدية** (Vedic Period) تمتدّ من حوالى 1700 ق.م. إلى 700 ق.م. **والمرحلة الملحمية** من 800 ق.م. إلى 200 م. أما **مرحلة الأنساق الكبرى** (Great Systems) فبدأت من القرن الخامس ق.م. وتتواصل، عبْر الشروح، إلى وقتنا الحاضر. بينما بدأتْ **مرحلة الشروح** (Commentary Period) حوالى 300 ق.م. واستمرت إلى حوالى 1700 م. فيما لا تزال **المرحلة الحديثة** (Modern Period) في تقدم، بعد

[تجدر الملاحظة إلى أن جميع الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف، أما تلك المشار إليها بإشارة (*) هي من وضع المترجم].

(*) رغم أن الـ "أوْبَنِشَدْ" (والعديد من الأسماء الأخرى في هذا الكتاب) تأتي أحياناً بصيغة الجمع، فقد أبقينا على ترجمتها بصيغة المفرد ولم نترجمها، مثلاً، الى" أوْبَنِشَدات"، لتيسير لفظها وتداولها، إلا في الحالات التي لزم فيها الأمر وضعها في صيغة الجمع.

انطلاقها في حوالى 1800 م. تحت تأثير الفكر الغربي.

المرحلة الفَيْدية

بدأت المرحلة الفَيْدية عندما استهلّتْ الشعوب الناطقة بالسنسكريتية هيمنتها على الحياة والفكر في وادي نهر السّند، ربما بين 1700 و1500 ق.م. وقد اعتاد المؤرخون على اعتبار أنّ هذه الشعوب، الناطقة بالسنسكريتية، والتي سَمَّتْ نفسها الآريين (Aryans)، جاءت إلى وادي نهر السّند كشعوب غازية من الشمال الغربي للهند منذ حوالى خمسة وثلاثين قرناً. بيْد أنّ الدراسات الحديثة تحدّت هذه الأطروحة حول الآريين الغزاة. ما نعرفه هو أنّ الحضارة الأسبق في وادي نهر السّند، وهي الحضارة التي ازدهرت من 2700 إلى 1500 ق.م.، والتي أُعتبرتْ من خلال بقاياها الآثارية حضارةً متطورة، قد أخذت في الانحطاط آنذاك. كما نعرف أيضاً أنّ للفكر والثقافة الفَيْديين المنعكسين في الــ رِغْ فيدا تأريخاً مستمراً من الهيمنة في الهند في القرون الخمسة والثلاثين الأخيرة. ومن المحتمل أن تكون التقاليدُ الثقافية للشعوب الفَيْدية اختلطتْ بتقاليد وعادات شعب السّند. وقد يكون الفكر الهندي متجذّراً بعمق في الثقافات القديمة التي ازدهرت منذ أكثر من أربعة آلاف عام.

أسئلة من قبيل كيف؟ ماذا؟ ولماذا؟ هي بداية التفكّر الفلسفي. في البدء، سعى المفكّرون الفَيديون إلى الإجابة عن هذه الأسئلة بصورة الأفعال البشرية، ناسبين أحداث الطبيعة إلى الآلهة، التي تمّ تصوّرها كأشخاص خارقين (فوق ـ بشريين Superhuman)، ما أدّى إلى تشجيع الفكر الديني أكثر من الفلسفي. لكنّ الأذهان المتسائلة مضتْ أبعد، متوغلةً في طبيعة الآلهة وما يكمن وراءها. وسعى هؤلاء المفكّرون، غير القانعين بالقبول البسيط بالغايات التقليدية للحياة، إلى فهم الطبيعة الحقّة للخير الأَسمَى ووسائل بلوغه. فقد

تحرّوا طبيعة المعرفة والفكر، وهذا النوع من التفكير في الفَيْدا هو ما حدّد بدايات الفلسفة الهندية.

النصوص الرئيسة للمرحلة الفَيديّة، والتي كانت للشعائر الدينية فيها أهمية كبرى، هي الـ **رِغْ فَيدا** (Rig Veda)، الـ **ساما فَيدا** (Sama Veda)، والـ **ياجُرْ فَيدا** (Yajur Veda)، والـ **أَتَرْفا فَيدا** (Atharva Veda). ولكلّ فَيدا من هذه أجزاء **أربعة**. الجزء الأول هو مجموعة أشعار تُسمى سَمْهِتا (Samhita)، تتضمن أشعاراً عن الآلهة وأسئلة وتفكّرات، وتراتيل ووصفات للنجاح. الجزء **الثاني**، بْراهْمَنا (Brahmana)، يتكون من مجاميع من أشعار السَمهِتا المكرّسة لأغراض الاستخدام الشعائري. أما الجزء **الثالث**، آرَنْيَكا (Aranyaka)، فيشتمل تفكّراتٍ في الشعائر وتأويلات لها. بينما ينطوي الجزء **الرابع**، الأوْبَنِشَدْ (Upanishads)، على تفكّرات في الأسئلة الأساسية القابعة وراء الفكر والممارسة الدينية.

فلسفياً، تُعتبر الأوْبَنِشَدْ أكثر نصوص الفَيْدا أهمية، فهي تتضمن أكثر التساؤلات إيغالاً في معنى الحياة. وثلاثٌ من الرؤى العظيمة للحياة، التي نادى بها حكماء الأوْبَنِشَدْ - والتي كانت بمعظمها مجهولة للمفكرين الأسبق للفَيْدا - شكلتْ فهم الذات في الهند في القرون الخمسة والعشرين الماضية. **أولاً**، إن **النفس**(*) **الأعمق**، **آتمَنْ** (Atman)،

الـ رِغْ فيدا

الأدب الفَيْدي الأبكر هو الـ رِغْ فَيْدا، التي تعني حرفياً "أشعار الحكمة". هذه الأشعار، المؤلفة بواسطة رائين (عرّافين seers) شعراء بين 2000

(*) ميّزنا كلمة "نَفْس" (بمعنى النفس النهائية أو المحضة، وهي مكتوبة بحرف أول كبير (Capital) في الإنجليزية (Self) بالخط السميك (Bold)، تفريقاً لها عن المعنى العادي للكلمة.

و1200 ق.م.، والتي لم تُدوّن لمدة ألف عام، كانت جزءاً من التقليد الشعائري الشفاهي. ومع أنهم كانوا مهتمّين مبدئياً بالممارسة الدينية، فإنّ البحث التفكّري جرى بين حين وآخر عندما أطلق المفكّرون الفَيديون أسئلة عن أنفسهم، والعالم المحيط بهم، وعن مكانهم فيه. ما هو الفكر؟ ما هو مصدره؟ لماذا تهبّ الرياح؟ من وضعَ الشمس ـ واهبة الدفء والضوء ـ في السماء؟ كيف تولّد الأرض هذه الصور التي لا تحصى للحياة؟ كيف نجدّد وجودنا ونغدو متكاملين؟

هي واحدة مع الحقيقة النهائية، بْرَهْمَنْ. (Brahman) **ثانياً**، لأنّ الحياة محكومة بنتائج الأعمال، كَرْما (Karma)، فإننا نستطيع أن نغدو خيّرين عبْر إنجاز أفعال خيّرة فحسب. **ثالثاً**، المعرفة التأملية (Meditative) وحدها، تستطيع تحريرنا من دورة المِيتات والمعاناة المتكررة.

المرحلة الملحمية

كانت حكمة الأدب الفَيْدي جزءاً من تقليدٍ مقدسٍ مصونٍ بعناية، وغير متاح غالباً للكثير من أعضاء المجتمع، أو، عندما يكون متاحاً، يكون في ما وراء الفهم. للتعويض عن هذا، تنامى ثمة تراث شعبي يردَّد في قصص وقصائد تمكّنتْ من إيصال الكثير من المُثُل العليا في التقليد المقدّس إلى غالبية الناس. وأبرز مجموعتين من المواد المكوّنة لهذا الأدب هما الملحمتان العظيمتان، الـ مَهابارَتا (Mahabharata)، والـ رامايَنا (Ramayana).

مهابارتا وبغفدْ غيتا

مَهابارَتا ملحمة تروي قصة إخضاع أرض الـ بارَتا (Bharata)، وهي الاسم القديم لشبه القارة الهندية. وتقدّم دليلاً مرشداً للحياة بكلّ أبعادها، من الفلسفية والدينية إلى السياسية. أكثر الأجزاء تأثيراً من المَهابارَتا، وهو

الجزء المألوف اليوم لكل هندوسي، هو بَغَفَدْ غِيْتا، أي، "نشيد الرب". ويبيّن، في محاورة بين كُرِشْنا (Krishna) (الإله متجلّياً في صورة بشرية) وأَرْجُنا (Arjuna)، طبيعةَ البشر والواقع، عارضاً طرقاً للحياة تمكّن البشر من بلوغ الحرية الروحية عبْر الفعل المتناغم مع الطبيعة الأعمق للنفس.

الرامايَنا، وهي قصيدة جميلة في أربعة مجلدات، تقدم نظاماً مثالياً للمجتمع ككلّ، وطريقةً مثالية لحياة الفرد. فهي تقدّم مثلاً أعلى للنسوية (womanhood) في شخص وحياة سيتا (Sita)، ومثلاً أعلى للرجولة (manhood) في شخص وحياة زوجها، راما (Rama)، البطل الإلهي للملحمة. ومن خلال الرقص، المسرح، القصص الشعبية، والأفلام السينمائية، أمستْ رامايَنا معروفةً على نطاق واسع وتُواصل إلهامَ الناس حتى في يومنا هذا.

إبّان المرحلة الملحمية، كُتبتْ رسائل (بحوث Treatises) مهمّة عن الأخلاقية (Morality) سُمّيتْ دَرْما شَسْترا (Dharma Shastras)، لتبيّن كيفية تنظيم حياة الفرد والمجتمع. مثلاً، تبيّن أَرْتا شَسْترا (Artha Shastra) لـ كاوتليا (Kautilya) أهمية النجاح والقوة وتشرح سُبُلَ بلوغهما. أما مانو شَسْترا (Manu Shastra) فتبيّن سُبلَ تأمين العدالة والنظام في المجتمع بواسطة المَلِك ومؤسسات الحكومة. فيما تشدّد رسالة يَجْنَفَلْكيا (Yajnavalkya) على نَيل النجاح والنظام في حياة العائلة، وتَبسط كَرْما سُوْتْرا (Karma sutras) طرائق تحقيق الرغبات، لاسيما الجنسية منها.

مرحلة الأنساق الفلسفية

بدايات عدد من الشروح الفلسفية النسقية عن العالم والطبيعة البشرية تمّ تأسيسها أصلاً في حدود 500 ق.م.، برغم أنّ تنظيمها التامّ لم يُنَلْ إلاّ بعد مئات عدّة من السنين. هذه الأنساق تمثّل الجهد

الفلسفي الأوّل بصورته المحضة، ليس لسعيها إلى تفسير طبيعة الوجود (Nature of Existence) فحسب، بل لفعلها ذلك بطريقة واعية ـ ذاتياً ونقدية ـ ذاتياً، ملتزمة بالتحليل والحِجَاج المحترسَين لإظهار صواب إجاباتها. إن خلاصات التحليلات، والمحاجّات، والإجابات تمّ حفظها كـ سُوْتْرا (sutras)، وتعني حرفياً "الخيوط" التي يتعلّق بواسطتها مُجمل النسق الفلسفي. وقد طُوّرتْ شروح مسهبة لفكّ وتفسير هذه الخلاصات.

التقاليد الفلسفية الرئيسة

ثمة تسعة تقاليد (Traditions) فلسفية رئيسة. ثلاثة منها، وهي البوذية (Buddhism)، والجايْنيّة (Jainism)، وتشارْفاكا (Carvaka)، سُميتْ ناسْتِكا (Nastika) أو الأنساق اللاأرثوذكسية (Unorthodox) لأنّ مؤلفيها لم يتقبلوا آرآء الفَيْدا كارآء صائبة ونهائية، ولا سعى مفكروها إلى تبرير تحليلاتهم وحلولهم بإظهار انسجامها مع الفَيْدا. أما الأنساق الفلسفية الستة الأخرى ـ نْيايا (Nyaya)، فايْشَشِكا (Vaisheshika)، سَنْكِيا (Sankhya)، يوغا (Yoga)، مِيْمامْسا (Mimamsa)، وفَيْدانْتا (Vedanta) ـ ، خصوصاً في تطوراتها اللاحقة، سلّمتْ جميعاً بسلطة الفَيْدا وعُنيتْ باظهار انسجام تحليلاتها ومزاعمها مع التعاليم المركزية لها.

التقسيم الرئيس، مع ذلك، قائمٌ بين تشارْفاكا والأنساق الفلسفية الأخرى. فهي النسق الوحيد المادي (Materialistic) تماماً، بينما تسلّم كلّ الأنساق الأخرى بطرائق من الحياة الروحية. الجَايْنيّة، على سبيل المثال، تسعى إلى تبيين الطريق لخارج عبودية الـ كَرْما (Karmic Bondage)، مشددة على حياة من اللاأذى تصل غايتها في خلاص نهائي من العبودية عبْر إدراك ـ ذاتٍ تأمليّة (Meditative Self-Realization). بينما تقدم البوذية تحليلاً لطبيعة وأسباب المعاناة البشرية عارضة ممراً ثُمانياً كشفاءٍ لها. لكن تشارْفاكا ترفض الكفاح

الروحي، منادية بتعقّب السعادة كهدف مشروع وحيد للعيش.

وبالعودة إلى الأنساق التقليدية الأصولية، تهتمّ نْيايا أساساً بالتحليلات المنطقية لوسائل المعرفة. أما فايْشَشِكا فتحلّل أنواع الأشياء التي تُعرَف، عارضةً ميتافيزيقيا تعدّدية (Pluralistic). سَنْكِيا نَسَقٌ ثنائي (Dualistic) يسعى إلى ربط النفس بالعالم الخارجي وتفسير تطوّره. وتحلّل اليوغا طبيعة النفس مبينةً سُبل بلوغ **النفس** المحضة (Pure Self). بينما تطور مِيْمامْسا نظرية في التأويل والمعرفة تركز على معايير الصلاحية الذاتية (Self-Validity) لهذه المعرفة، هادفة إلى تأسيس صدق الآراء الفَيْدية من خلال ذلك. أما فَيْدانْتا فتنطلق من خلاصات الأوْبَنِشَدْ، وخصوصاً الزعم بأن النفس هي بْرَهْمَنْ، أي الحقيقة النهائية، لإظهار دعم التحليلات العقلانية للمعرفة والواقع لهذه الخلاصات.

مرحلة الشروح الكبرى

عندما درستْ أجيالٌ من المفكرين والباحثين الـ سُوْتْرا (sutras) بأنساقها المختلفة، كَتبتْ مراراً الشروح عنها. بهذه الطريقة، كُتبتْ عن فَيْدانْتا سُوْتْرا (Vedanta Sutras) لـ بَدَرَيَنا (Badarayana)، شروحُ غَودَبَدا (Guadapada) (القرن السادس الميلادي)، وشَنْكَرا (Shankara) (الثامن الميلادي)، وبَسْكَرا (Bhaskara) (التاسع)، ويَمُنا (Yamuna) (العاشر)، ورَمَنُجا (Ramanuja) (الحادي عشر)، ونِمْبَرْكا (Nimbarka) (الثاني عشر)، ومَدْفا (Madhva) (الثالث عشر) وفَلَبا (Vallabha) (الخامس عشر). وللأنساق الأخرى تأريخ مماثل من الشروح.

المرحلة الحديثة

نتيجة للتأثيرات الخارجية، لاسيما الاتصال مع الغرب، شَرَعَ

الفلاسفةُ الهنود بإعادة فحص تقاليدهم الفلسفية. وبدءاً من دراسات وترجمات وشروح رام موهن روي (Ram Mohun Roy) في القرن التاسع عشر، انتعش هذا التجديد للتقاليد القديمة في القرن الأخير، ويعتبر كلّ من غاندي (Ghandi)، وطاغور (Tagore)، ورَمكرِشْنا (Ramakrishna)، وآوروبِندو (Aurobindo)، وفِفَيْكَنَندا (Vivekananda)، ورَدَكْرِشنَنْ (Radhakrishnan)، من أكثر المفكرين المحدثين في الهند تأثيراً. والآن، حيث دخلنا القرن الحادي والعشرين، تحيا الهند نهضةً فلسفية، وتزدهر فيها جنباً إلى جنب إعادة اكتشاف التقاليد القديمة مع التأويلات الجديدة للفكر الغربي، والعمل الخلاق في الفلسفة المقارنة مع تطوير رؤى جديدة، وغالباً ما يجري كلّ ذلك بتأثير متبادل.

السّمات المهيمنة

منذ بداياته في تفكرات العرّافين الفيديين قبل آلاف الأعوام، ووصولاً لوقتنا الحاضر، يكشف الفكر الفلسفي الهندي عن غنىً، وحذاقة، وتنوّع بشكلٍ استثنائي. هذا الغنى والتنوع يجعل من الصعب إجمال الفلسفة الهندية في تعميمات بسيطة. مع ذلك، يمكن تحديد سمات مهيمنة معيّنة، سواء على أساس ديمومتها وتأثيرها على الفلاسفة، أو بالاستناد لأهمّيتها العريضة الانتشار في حياة معظم الناس.

الطبيعة العملية

أكثر السمات بروزاً في الفكر الفلسفي الهندي، بعد سِمتي الغنى والشمولية، هي الطبيعة العملية. فمنذ البدايات الأولى نشأت تأمّلات حكماء الهند من محاولات تحسين الحياة. وفي مواجهة المعاناة الجسدية، الذهنية، والروحية، بحثوا عن إدراك لأسبابها،

ساعين إلى فهم الطبيعة البشرية والكون لإزالة هذه الأسباب.

فلسفات الهند تستجيب للدوافع العملية والنظرية معاً. والاعتبارات العملية حفزتْ البحث عن طرائق لدحر الأشكال المختلفة من المعاناة. بينما أدّتْ الاعتبارات النظرية إلى تكوين تعاليل تفسيرية لطبيعة الواقع والوجود البشري ولتطور المنطق ونظريات المعرفة. لكن هذه الجهود العملية والنظرية لم تُتَبنَّ بصورة منفصلة. فقد استُعملَ الفهم والمعرفة المشتقَّان من الفضول الفلسفي في المساعي العملية لإزالة المعاناة.

ضبط النفس

هناك مقاربتان مختلفتان جوهرياً ممكنتان لمشكلة المعاناة. وكلاهما تقرّان بأنّ المعاناة هي نتيجةٌ للفجوة القائمة بين حال المرء الفعلية وما يملكه، وبين ما يريد أن يكون عليه ويريد امتلاكه. حلّ المشكلة يبدو واضحاً: تتوجّب مطابقة المُتاح مع المرغوب.

لكن كيف يمكننا بلوغ هذا التطابق؟ إحدى المقاربات تكمن في السعي للحصول على ما يرغب الإنسان فيه. فالشخص الراغب بالثروة عليه العمل لمراكمتها. والشخص الراغب بالخلود عليه تدعيم البحث الطبي والتكنولوجي الواعد بإطالة الحياة. أما المقاربة الثانية، فتكمن في تعديل رغبات المرء استناداً إلى ما يملكه. فإذا كان الشخص فقيراً، يمكنه إزالة رغبة الثراء. ومَن يعاني الخوف من الموت لرغبته في الخلود عليه إزالة هذه المعاناة عبْر قبول الموت كجزء من الحياة.

برغم أنّ تشارْفاكا تبنّتْ المقاربة الأولى، فالتقاليد الأخرى شددتْ على الثانية، داعية لضبط الرغبات. وبالتالي، نزعتْ فلسفات الهند إلى الإصرار على ضبط النفْس والسيطرة عليها كطريقة لمحو المعاناة.

معرفة النفس

لأن ضبط النفْس والسيطرة عليها يتطلّبان معرفة بها، ظلّتْ معرفة النفس اهتماماً سائداً في الفلسفة الهندية. واقعاً، استمرتْ معرفة ماهية النفس وسُبُل نَيْل كمالها، بواسطة ضبطها، أمراً في قلب التقاليد الدينية والفلسفية الهندية منذ نشأتها.

الرؤية

تجلتْ الطبيعة العملية للفلسفة الهندية بطرقٍ شتى. كلمة دَرْشَنا (Darshana) نفسها، التي تترجم عادة إلى "فلسفة"، تدل على هذا. وتعني دَرْشَنا حرفياً "رؤية"، أي، ما "يُرى". ومعناها المتخصص يعني ما يُرى عند استقصاء الحقيقة النهائية. راؤو (عرّافو) الهند، عبْر بحثهم عن حلّ لمعاناة العيش، تحرّوا ظروف المعاناة وتفحصوا طبيعة الحياة البشرية والعالم، للعثور على علل المعاناة ووسائل إزالتها. وما عثروا عليه كوّنَ دَرْشَنا، فلسفتهم في الحياة.

الحقيقة

يمكن للشخص، بالطبع، أن يخطئ في رؤيته؛ إذْ يمكن أن لا يرى الأشياء كما هي واقعاً. وبناءً عَلَيْه، يتوجب إثبات رؤية الفيلسوف بتقديم الدليل على صدقها. تاريخياً، يمكن العثور على طريقتين من طرائق إثبات الرؤى الفلسفية. طبقاً للطريقة الأولى، يُستخدم التحليل المنطقي لتقرير صحة وجهة نظر معينة من عدمها. وإذا كانت المفاهيم (Concepts) والتصريحات المعبّرة عن تلك الرؤية غير متّسقة (Inconsistent)، يمكن طرحها جانباً باعتبارها متناقضة ذاتياً.

الطريقة الثانية، التي تَرى عدم كفاية المنطق وحده، هي طريقة

براغماتية (pragmatic)، تتوصل للتثبت من وجهات النظر أو النظريات الفلسفية في التطبيق الناجم عنها. فالفلاسفة الهنود أصرّوا دائماً على أنّ التطبيق هو الاختبار النهائي للصدق. ويتوجب وضع الرؤى الفلسفية موضع التطبيق في الحياة المعيشة استناداً إلى مُثُلها العليا، وجودة الحياة المعيشة طبقاً لذلك هي الاختبار النهائي لها. فكلما صارت الحياة أفضل، قاربت الرؤيةُ الصدق التام.

معيار تحديد جودة الحياة، بدوره، مُشتقّ من الدافع الأساسي للفلسفة، أي، السعي إلى إزالة المعاناة. فالرؤية التي تجعل العيش بلا معاناة أمراً ممكناً يمكن تسميتها بصواب فلسفةً حقّة. ودرجاتُ الصدق الفلسفي تتحدّد بالاستناد إلى درجة تخفيف المعاناة. أو، إذا أردنا وضع ذلك بطريقة ايجابية، تَكون وجهات النظر صادقةً طبقاً لدرجة تحسينها لنوعية الحياة.

إسناد التوكيد الإيجابي المُبَرَّر لفلسفة ما على الخبرة أكثر من المنطق (رغم عدم إقصاء الأخير) يتطلب وضع الفلسفة في التطبيق. فمسار التطبيق جزء من الرؤية، وإذا كان هذا المسار صوب غاياتها متعذّراً، تكون الرؤية نفسها غير وافية. والقول بأن "الصواب في النظرية لا في الممارسة" قول لا معنى له عند تطبيقه على الفلسفات الهندية.

الدين والفلسفة

مطابقة الطريق للحياة الصالحة مع الرؤية عن هذه الحياة نفسِها هو عاملُ تكاملٍ بين الدين والفلسفة في الهند. ولأن الفلسفة لا تُحسَبُ هناك، معنيةً بالنظرية فقط، فإنّ اهتمامها بالوسائل الفعلية لبلوغ حياة صالحة يتيح لها الإبقاء على ارتباطها بالدين. في الغرب، يُنظر عادة إلى الفلسفة والدين كميدانين منفصلين، إذْ تُعنى الفلسفة بما هو عقلاني فحسب، بينما يُنظر إلى الدين كمجالٍ مَعنيٍّ بالإيمان.

أما في الفكر الهندي، فيعتبر الإلهام طريقةً صالحةً للمعرفة، سوية مع الإدراك الحسي (Perception) والتفكير، ويُتاح للإيمان والعقل التفاعل لتقديم نظرة نقدية للحياة الصالحة ووسائل نَيلها المتنوعة.

التركيز على النفس

لأنّ الفلسفة الهندية تنطلق من معاناة الكائنات البشرية، تَكونُ للذات (Subject) البشرية أهمية أكبر من الموضوعات (Objects) الداخلة في خبرتها. فالنفس التي تعاني هي دائماً الذات. وتناولها خلافاً لهذا يعني معاملتها كشيء، مجرّد موضوع. والنفسُ النهائية تُوصفُ في الأوبَنِشَدْ وفي نَسَق سَنْكيا كذاتٍ محضة (Pure Subject)، الذات التي لا يمكن أن تصير موضوعاً أبداً.

قبل كلّ شيء، تهتمّ الفلسفة الهندية بالعثور على طرائق لتحرير النفس من عبوديتها لأشكال الوجود المتجزّئة والمحدودة، من العبودية المولّدة للمعاناة. وحسب الأوبَنِشَدْ، فإنّ القوةَ العظيمة المستحثّة للكون، بْرهمِنْ، والطاقةَ الروحية **للنفس**، آتْمَنْ، هما في النهاية الشيء عينه. رؤية التطابق بين **النفس** (آتْمَنْ) مع الحقيقة النهائية (بْرهمِنْ) توفر الأساس لطرائق التحرر المكوّنة للنواة العملية لجزء كبير من الفلسفة والدين الهنديّين. فهي رؤية تنظر إلى الأشياء المتنوعة المتمايزة ومجريات العالم كتجلّيات لحقيقة أعمق غير مجزوءة ولا مشروطة. وضمن هذا الكلّ اللامجزوء ثمة مستويات مختلفة من الحقيقة، تتمايز بدرجة إسهامها في صدق ووجود الحقيقة النهائية. بسببٍ من وحدة الوجود (Unity of Existence) هذه، تَكُون القوى المطلوبة لبلوغ الانعتاق متاحةً لكلّ إنسان. إنما عليه أن يعي هذه القوى ووسائل تسخيرها لنَيل الانعتاق. بالتالي، للمعرفة، لاسيما المعرفة بالنفس، أهمية رئيسة.

التأكيد على **النفس** النهائية في الأوبَنِشَدْ، الفَيْدانْتا، واليوغا، يعني أن المعايير الفلسفية ذات الصلة ليست معاييرَ كمية (Quantitative) أو عامة (Public) في المقام الأول، بل تَرجع بالأحرى إلى النفس (Self) باعتبارها ذاتاً (Subject). و بناءً عَلَيْه، من المُحال على شخص واحد تحديد فلسفة واحدة باعتبارها "صحيحة" واعتبار ما سواها خاطئاً تماماً. فالصحيح في الفلسفة يعتمد على الذات البشرية، ويمكننا معرفة خبرة الآخر كموضوع فحسب. إذْ ليس هناك معرفة بالآخر ـ على الأقل في السُبُل العادية للمعرفة ـ بوصفه ذاتاً. لذلك، لا رفضَ ثمة لخبرة هذا الآخر باعتبارها غير وافية أو غير مُقنِعة.

التسامح

هذا الإقرار بفرادة منظور كلّ ذات أدّى إلى موقف متسامح شامل يُعبّر عنه عادة بالقول: برغم أن لا رؤيةَ هناك، بذاتها، صحيحة وكاملة بصورة مطلقة، فإنّ كلّ رؤية تتضمن، مع ذلك، لمحةً من الحقيقة. وعبْر احترام وجهات النظر والخبرات المفترضة للرؤى المتنوعة، يأخذ الشخص بالاقتراب من الحقيقة المطلقة والرؤية الكاملة. فالتقدم الأخلاقي لا يتحقق في المسير من الزيف إلى الحقيقة، بل في التحوّل من حقيقة جزئية لأخرى أكثر كمالاً.

التشديد الأخلاقي

إضافة لهذه السّمات في الفلسفة الهندية الناجمة عن توجهها العملي، هناك مَيل واسع الانتشار في الفكر الهندي، يرجع إلى المفهوم الفَيْديّ عن رِيْتا (Rita) (النظام)، حيث الافتراض المسبق لعدالةٍ أخلاقيةٍ كونية. فالعالم يُرى كعرضٍ مسرحي أخلاقي كبير تُخرجه العدالة. كلّ ما هو خيّر، وسيّئ، وحياديٍ، مُستوجَب

ومُستحَق. وعاقبة هذا الموقف هي وضع مسؤولية الوضع البشري بحقّ على كاهل الكائنات البشرية ذاتها. فنحن، حسب الفكر الهندي، مسؤولون عما نحن عليه وما نصير إليه. ونحن من حدّد ماضينا ومن سيحدّد مستقبلنا. وبأفعالنا الصالحة أو الطالحة نغدو صالحين أو سيئّين.

كَرْما

مبدأُ تحديد الذات هذا بواسطة الفعل يُسمى كَرْما. حرفياً، كَرْما تعني "فعْل"، لكنها تشير إلى الفعل بنحوٍ شمولي يتضمن الأفكار، والكلمات، والوقائع. فوق هذا، تتضمن كَرْما كلّ نتائج الأنواع المتباينة هذه من الفعل، سواء تلك المباشرة المنظورة أو الخفية البعيدة المدى. كَرْما هي القوة الرابطة لكلّ لحظات الحياة وكلّ الأشياء بعضها ببعض. وبسبب هذا الترابط المتبادل، ليس عمرُ الإنسان سوى لحظة في دورة مستمرة قد يُولد فيها مرّات لا تحصى وبصور شتى. بيْد أن كلّ ولادةٍ متبوعة بموت، والدورة تمضي، آتية بميتاتٍ لا تُعَدّ ومعاناة لا توصف. نَيل الانعتاق موْكْشا (Moksha) من دورة المعاناة هذه هو الغاية الأسمى للحياة. ولأن الانضباط والمعرفة وحدهما من يستطيع استنفاد مُستودَع كَرْما وتحرير الإنسان من دورة الميتات المتكررة، فإنهما يُقدّران عالياً في الهند.

دَرْما

إذْ تربطُ كَرْما كلّ شيء في الكون، فإنّ كلّ فكرة، أو كلمة، أو واقعة لا تؤثر في مستقبل الإنسان الخاص فقط، بل في حيوات الآخرين أيضاً. وبالتالي، تقع على كاهل كلّ شخص مسؤولية الفعل لإدامة النظام في العائلة، والمجتمع، والكون بمجمله، والمساهمة، من ثَمّ، في خير الآخرين. هذه المسؤولية تُسمى دَرْما، وهي كلمة

تعني "دعم" أو "إسناد" الوجود. الواجبات المختلفة التي تكوّن دَرْما الإنسان تمدّه بالهيكل الأخلاقي لمجمل حياته الاجتماعية.

اللاتعلّق

هناك أيضاً اتفاق واسع الانتشار في الفكر الفلسفي الهندي بخصوص اللاتعلّق. فالمعاناة تنشأ من تعلّق الإنسان بما لا يمتلك أو حتى بما يتعذّر امتلاكه. وهذه الموضوعات المتعلّق بها تُمسي حينها أسباباً للمعاناة قَدْر العجز عن نَيلها، أو لفقدانها. وبالتالي، لو أمكن شحذ روح اللاتعلّق بموضوعات المعاناة، يمكن للمعاناة نفسها أن تمّحي. هكذا يُحدَّدُ اللاتعلّق كوسيلة جوهرية لبلوغ حياة صالحة.

وبسبب كلّ هذه السّمات في الفكر الهندي، وهبَ الناسُ في الهند عادةً أسمى الاحترام للفلاسفة والفلسفة. فالفلسفة تكشف طريق الحياة، والفلاسفة أدلاّءُ على امتداد الطريق.

أسئلة للمراجعة

1. ما المراحل الرئيسة في تطور الفلسفة الهندية؟ بيّن بإيجاز سمات أدب كلّ مرحلة، وصِفْ الاختلافات الرئيسة بين المراحل.

2. ما هي أسس التمييز بين الأنساق "الأرثوذكسية" الأصولية و"اللاأرثوذكسية"؟ بأيّ معنى يعتبر التمييز بين تشارْفاكا وبقية الأنساق أولياً؟

3. كيف أدّت المواجهة مع المعاناة الجسدية، والذهنية، والروحية إلى الفكر الفلسفي في الهند؟

4. لماذا تُعتبر المعرفة، لاسيما معرفة النفس، أَسمَى إنجاز فلسفي؟

5. أين تكمن المسؤولية عن الوضع البشري في الفكر الهندي؟

مراجع إضافية

The Indian Way: An Introduction to the Philosophies and Religions of India, 2d ed., by John M. Koller (New York: Prentice Hall, 2005), is an exploration of the basic features of India's philosophical and religious thought. It covers major historical developments from the Vedas up to the present time, demonstrating the continuity of basic ideas and values.

Sourcebook in Asian Philosophy, by John M. Koller and Patricia Koller (New York: Macmillan, 1991), provides original sources in English translations to accompany *Asian Philosophies.*

Classical Indian Philosophy, by Jitendra Nath Mohanty (Lanham, MD: Rowman & Little, 2000), is a succinct introduction to the main problems of Indian philosophy by one of the leading Indian/comparative philosophers of our time.

Brief Introduction to Hinduism, by Arthur L. Herman (Boulder, CO: Westview Press, 1991), is a philosophical exploration of Hinduism intended for beginners.

Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought, by Wilhelm Halbfass (Albany, NY: State University of New York Press, 1991), is a collection of essays probing key issues in Indian thought. Issues include the relation between reason and revelation, the basis of social organization, *karma* and rebirth, *dharma,* the nature of knowledge, and justifying human action.

The Indian Mind: Essentials of Indian Philosophy and Culture, edited by Charles A. Moore (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1967), is a classic collection of essays by leading Indian philosophers.

Guide to Indian Philosophy, by Karl H. Potter (Boston, MA: G.K. Hall, 1988), although now a bit dated, is a good bibliography of books and articles on various topics in Indian philosophy. Organized according to authors, with a name index and good

cross-referencing, this is a useful guide to both secondary and original works.

A Concise Dictionary of Indian Philosophy, rev. ed., by John Grimes (Albany, NY: State University of New York Press, 1996), is a useful dictionary of Sanskrit philosophical terms defined in English.

A History of Indian Philosophy, vols. 1-5, by Surendranath Dasgupta (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922-1955) is a classic in the field. It is a work of great learning, covering most of India's philosophical thinkers in sufficient depth to give the reader a good sense of major continuities and discontinuities in the history of Indian thought.

Indian Philosophy, vols. 1 and 2, by Sarvepalli Radhakrishnan (London: Allen and Unwin, 1923), has been the most widely used history of Indian philosophy. The sections on the Upanishads and Vedanta are especially good, but all of the major developments through the eleventh century are covered.

The Encyclopedia of Indian Philosophies, edited by Karl Potter (Princeton, NJ, and Delhi: Princeton University Press and Motilal Banarsidass, 1961-2009), provides excellent historical coverage of major schools. The Web site for the encyclopedia's *Bibliography of Indian Philosophy* is the most complete bibliography available and is updated regularly.

A Survey of Hinduism, 2d ed., by Klaus Klostermaier (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), covers both thought and practice and has an excellent brief chapter on Indian chronology.

الفصل الثاني

الفَيْدا والأوبَنِشَدْ

يستكشف هذا الفصل رؤى النفس والواقع المتضمَّنة في الأدب الأبكر، الرِغْ فَيْدا والأوبَنِشَدْ المبكرة، وهي نصوص كُتبتْ بين 2000 و600 ق.م. الأفكار المُعبَّر عنها في الفَيْدا والأوبَنِشَدْ أفكار عميقة وحاذقة في آن، وثمرة قرون من الفكر المتبصّر في أعمق خفايا الحياة. وهي تقدم استبصارات في مجريات الحياة تشكّل وصيّة سرمدية للحكمة البشرية، ممكّنة هذه النصوص من إلهام ورفد الثقافة الهندية وصولاً إلى وقتنا الحاضر. لكن حتى قبل هذا، كانت شعوب السّند طورتْ حضارة غنية ومتقدمة ازدهرت في وادي السّند من 2700 إلى 1500 ق.م.

ثقافة وادي السّند

ربما بدأت حضارة وادي السّند بعد 3000 ق.م. بقليل في الوادي الجنوبي لنهر السّند في ما يُسمى اليوم باكستان. وبحلول 2000 ق.م. احتلتْ منطقة تعادل ثلث مساحة الهند الحالية تقريباً، من الهملايا شمالاً، إلى مومباي (Mumbai)، جنوباً، ومن الساحل الغربي وصولاً إلى دلهي (Delhi) شرقاً. الدراسات التاريخية في

إحدى أكبر مدنها، موهَينْجو دارو (Mohenjo Daro)، كشفت شيئاً من رُقيّ حضارتها. فسكّان موهَينْجو دارو تراوحوا بين 40000 و 80000 نسمة في 2000 ق.م. ولأنها مصممة بوضوح بفكرة التخطيط المركزي، فإنّ شوارعها المكسوّة بالطابوق مبسوطة في نمط شبكة من المستطيلات. فيما وفّرتْ مخازن قمح ضخمة الغذاء الوفير للناس والبهائم. شبكات تزويد وتصريف المياه تحت الأرض المبطنة بالسيراميك تمثل إنجازاً هندسياً رائعاً. ومستوى توحيد المقاييس المنجَز يبيّن كفاءة مخطّطيها وإدارييّها، ويوحي بأنّ شعب وادي السند امتلك تنظيماً سياسياً واجتماعياً مركزياً عالي الكفاءة.

المجوهرات المتقنة الصنع تكشف عن حِرَفيّين ماهرين، والتنوع الكبير في الدّمى والألعاب (بما في ذلك الشطرنج) يوحي بثقافة ثمّنتْ اللعب واحتفت بالطفولة. النظام الدقيق من الأوزان والمقاييس، الذي استخدم نظاماً رقمياً ثنائياً وعَشْرياً كفؤاً للحسابات الرياضية، يعكس الإنجازات الرياضية للحضارة وتركيزها على التجارة في آن معاً. ولعلّ تجارتها كانت واسعة الانتشار، إذْ تمّ اكتشاف العديد من الأختام السِّنْدية المستخدمة لتحديد المِلكية، حتى في بلاد ما بين النهرين (Mesopotamia).

من الطبيعي الافتراض أنّ هذه الثقافة المادّية المتقَنة لحضارة وادي السّند كانت مصحوبة بنظام متقَن أيضاً في الفكر الديني والاجماعي. هذا، على أيّ حال، يجب أن يظلّ مجرد افتراض، إذْ ليس ثمة سجلّات مكتوبة متوفرة يمكن أن تشكّل دليلاً على الإنجازات الأدبية، الدينية، أو الفلسفية. الأدلة المادية المعثور عليها في مئات المواقع منذ اكتشاف السير جون مارشال (Sir John Marshal) بدءاً لحضارة وادي السّند قبل حوالى ثمانين عاماً، تشير للدور الرئيسي للدين في هذه الحضارة. حتى المدن الأصغر والقرى

لها بنايات شعائرية كبيرة، كما عُثِرَ على الكثير من الأقنعة ممّا يوحي بالنشاط الكهنوتي. الأماكن المخطَّطة بتأنٍّ للاستحمام تُظهر انهماماً بالتطهير (Purification) الديني. ورسوم أوضاع اليوغا على الأختام تشير لاحتمال أنّ لليوغا جذوراً في هذه الحضارة المبكّرة، وهو ما يعزّز أطروحة نشوء الثقافة الهندية اللاحقة من الانصهار بين الثقافتين الفَيْدية وثقافة وادي السّند.

في كل حال، اعتباراً من 1500 ق.م. فما بعد، انتشر نفوذ الشعوب الناطقة بالسنسكريتية شرق وجنوب وادي السّند، واختفت حضارة هذه الوادي، دون تركِ نصٍّ واحد يكشف عن فكرها. وبحلول القرن الرابع ق.م.، ومع تأسيس إمبراطورية ماوْريان (Mauryan)، أصبح كامل شبه القارة الهندية تحت سيطرة هذه الشعوب. وأصبحت اللغة السنسكريتية، والفَيْدا أقدم تعابيرها الباقية، سائدةً. وبرغم أنّ التقليد السنسكريتي يعكس استعارة وتكييفاً لمصادر غير فَيْدية، فإنه يخفي هذه المصادر أكثر مما يكشفها. هكذا، ورغم فخامة حضارة وادي السّند القديمة، علينا التحوّل إلى الفَيْدا لفهم الفكر الهندي الأبكر.

الفكر الفَيْدي

الفَيْدا (Vedas) أشعارُ حكمة تمثل نواة الطقس الديني المقدس. العُرْف يرى الحكمة الفَيْدية سرمدية غير مؤلَّفة. وهذه الحكمة تُكشف للبشر العظام ممن بلغوا النواة الداخلية للوجود. هي سرمدية لأنها كُشفتْ لأول البشر قاطبة مع أنها تُكشف اليوم لكل من تمسّ خبرتُه أعماقَ الحياة. وغير مؤلّفة لأنها لم تُكشف بواسطة أيّ إنسان بل بواسطة الحقيقة (Reality) نفسِها.

الـ رِغْ فَيْدا، وقد يعود تاريخُها إلى ما قبل منتصف الألف الثاني

ق.م.، هي أقدم مجموعة من أَشعار الحكمة هذه. ولأنها تُرى منبع الروحانية (Spirituality) الهندية، فقد رفدتْ ثقافةَ الهند وألهمتْ شعبها لأكثر من ثلاثة آلاف عام. جزء من قوة استمرارية الأشعار الفَيْدية نابع من استبصارها العميق في الواقع الذي تعبّر عنه. بَيْد أن جزءاً آخر من هذه الأهمية ناجم من واقعة كونها الجزء الطقسي (Liturgical) من شعائر (Rituals) مهمّة.

الشعائر الفيْدية

كان للهند الفَيْدية توجّه شعائري قوي. إذ كانت الحياة تُكرَّس وتُمنح معنىً عبْر إعادة خلقِ شعائرية للوجود. الطقس الديني لشعائر خلق الكون وخلق الحياة تشكّلَ مبدئياً من أشعار فَيْدية مُردَّدة، مُنشَدة ومُغنّاة. وباندماجها مع الشعائر، أُعتبرتْ هذه الأشعار قادرة على ربط الكائنات جميعاً، مُجدِّدة الحياة بالطاقة المقدسة المطلقة بواسطة الشعائر. الفَيْدا نفسها تخبرنا أنه عند ترديد، إنشاد، أو غناء هذه الأشعار، فانها تمكّن كلّ الخليقة من المشاركة في حكمة وطاقة الحقيقة الإلهية.

الآلهة الفَيْدية

معظم الأشعار الفَيْدية موجهة لآلهة وهي ذات وظيفة طقسية مركزية. لكنّ هذا لا يعني أنّها مجرد تراتيل للعبادة أو للرُّقى الشعائرية. فبعضها يمضي أبعد كثيراً، ليقدّم رؤىً عميقة حاذقة عن الواقع. ليست الآلهة المختلفة المخاطَبة في هذه الأشعار ببساطة كائنات بشرية الصورة بل رموز للقوى الأولية للوجود. الكلام، والوعي، والحياة، والماء، والريح، والنار، كلّها من بين القوى المبارَكة المرمّزة كآلهة في الفَيْدا. فهي تمثل قوى خلق الحياة وتدميرها، مسيطرة على مدّ الوجود وجَزْره.

أَغْنِيْ (Agni)، على سبيل المثال، وهو أحد الآلهة الفَيْدية الرئيسة، هو إله النار. كلمة "أَغْنِيْ" تعني "نار"، وأَغْنِيْ رمزٌ لقوة النار المهولة. التي إنْ خرجتْ عن السيطرة، فإن شعلها الغاضبة تدمر البيوت والغابات، وتقتل البشر والحيوانات. ولكن عندما تكون تحت السيطرة، تحولُ النارُ في الموقد اللحمَ النيءَ والنبات إلى طعام، رافدةً الحياة بالطاقة. بسببٍ من قوة النار التحويلية، والتدميرية والخلاقة، يُعتبر أَغْنِيْ، ربّ النار، واحداً من أهم الآلهة في الــ رِغْ فَيْدا. واستطاع الشعب الفَيْدي الوصول إلى أَغْنِيْ عبْر تَقدماتٍ شعائرية لنار القرابين، لينال قواه الخلاّقة ويتحاشى تلك المدمرة. هكذا، كانت التقدمات لأَغْنِيْ في الشعائر التي سادتْ الحياةَ الدينية الفَيْدية، في الجوهر، محاولاتٍ للسيطرة على تحولات الوجود العاصفة بالحياة البشرية. وهذا سبب أنّ ثلث الألف وثمانٍ من التراتيل موجهة إلى أَغْنِيْ.

سوْما (Soma)، ولعل الكلمة تعني "المُهَلوِس"، رمزٌ للنشوة والاستنارة، والتعبير الأسمى عن الحياة الواعية، ربّ مقدس يجعل الأنهار تجري، ويدفع الريح للحركة، ويأتي بالاستنارة. وللاحتفاء بالعمق، والمدى، والقوة الهائلة للوعي المعبَّر عنها بالوجود الإلهي لسوْما، ينشد الشاعر: "شَربنا سوْما وصِرْنا خالدين. بلغنا الضياءَ ووجدنا الآلهة" (3.48.8).

إنْدْرا (Indra)، وقد يكون رئيس الآلهة في عصرٍ أقدم، هو أكثر آلهة الفَيْدا شبهاً بالإنسان. فَكَرَبٍّ للصواعق، يدحرُ إنْدْرا الأعداءَ ويحمي شعبه. يهزم قوى العماء والظلام الكونية، فاتحاً طريق الصور الخلاّقة للوجود. لكن قبل كلّ شيء، يرمز إنْدْرا، المذكورُ بتواترٍ أكثر من أيّ آلهة أخرى في الــ رِغْ فَيْدا، إلى الشجاعة والقوة اللتين يحتاجهما الناس لمقاومة الأعداء وحماية عوائلهم ومجتمعاتهم.

فاتْش (Vac)، ويعني اسمُها "الكلام"، هي ربّة الاتصال. وهي لا تُمثّل الكلمات فحسب، بل الوعي الكامن وراءها الذي يجعل الكلام ممكناً. الكلام يمثل طريقة للسيطرة على الأشياء بمنحها أسماءً. المعرفة، وهي أقوى الوسائل البشرية للتحكم بالوجود، هي جوهرياً فاتْش، الوعي الفاعل عبْر الكلام.

آلهة الفَيْدا الأخرى مشابهة لما تَقدّم. فهي ترمّز القوى الأكثر أوليّةً التي خَبِرَها الشعبُ الفَيْدي. ولكن رغم ترميز آلهة الفَيْدا لقوى الوجود، لا ينظر إليها عادة كخالقةٍ له. واقعاً، فكرةُ خالقٍ منفصل عن الكون نفسُها فكرة غريبة على الـ رِغْ فَيْدا. وكل الأشياء المادية والفكرية في الكون تُرى متضمَّنةً داخل الوجود ذاته ومتعذّرة الفصل عن بعضها.

رِيْتا

لأن الوجود كان يُرى ذكياً بالفطرة، كان الكون يُرى ككلٍّ حسن التنظيم. النظام الماثلُ في الانتظامات الدورية للمواسم ومراحل القمر، في مراحل نمو الجنين إلى طفلٍ فبالغٍ، هذا النظام متأصّل في قلب الوجود عينه. هذا النظام، المعروف كـ رِيْتا، الحاضر في أصل الأشياء ذاتها، يقدّم الأساس لشتّى سُنن وقواعد الحياة. فهو مصدر قوانين الطبيعة ومبادئ المجتمع، ومبادئ الأخلاقية والعدالة. ورِيْتا هي من تنظم أدوار كلّ الأشياء، واهبةً هيكل الوجود وإيقاعه. الطبيعة، والآلهة، والبشر كلهم خاضعون لمتطلّباتها. وما ينسجم معها يزدهر، وإلاّ فَيفْنى.

فارُونا (Varuna)، ويُسمى أحياناً مَلِكَ الآلهة، هو الحارس الإلهي لرِيْتا. وهو يَضمن عملَ هذا النظام الكوني في كلّ أبعاده ومراحله، معاقباً كلّ من يخرق هذا النظام المقدّس للكون. ولهذا،

تتضمن أغنية تسبيح لـ فارُونا التوسل التالي: "فارُونا، إنْ كنّا خالفنا نظامك الإلهي بإهمالنا، لا تؤذنا، أيها الإله، لهذا الإثم". (رِغْ فَيْدا 5.89.7).

أصل الوجود

ترتيلة **الشخص الكوني** (Cosmic Person) (رِغْ فَيْدا 90,10) واحدة من أجلى التعابير عن أهمية الشعائر في الحياة الفَيْدية. فهي تُشير إلى شعيرةٍ أصلية عن خَلق العالم، يَنْجا (Yanja)، تمثل نموذجاً أولياً للشعائر الخالقة والساندة لحياة كلّ الكائنات فيه، مشددة على أنّ الشعائر هي القوة الأسمى المتحكّمة بكل ما يجري، ومعللة قوةَ الكهنة، كخبراء للشعائر. الترتيلة تصوّر الواقعَ (Reality) كشخص عملاق بُرُشا (Purusha)، يُقرّبُ نفسَه لنفسهِ شعائرياً، آتياً بهذا بالكون إلى الوجود، في كلّ تنوعه المنتظَم. برؤيتهم للكون في صورة شخص، يؤكد العرّافون الأهمية الأولية للكائنات البشرية وسيطرتها على الأشياء. وبرؤية هذا العالم بتمامه كتجلّ منظّم للحقيقة العليا، أبرزوا قيمة هذا العالم والعيش فيه.

ترتيلة **الشخص الكوني** تفترض نشوءَ وجود الكون من تحوّل وجودٍ أسبق، وهو وجود **الشخص الكوني**. لكن من أين جاء هذا الوجود الأسبق؟ وأيُّ وجودٍ سبقه؟ وممّ أتى هذا الوجود الأول حصراً؟ إذْ تفكّرَ الحكماءُ في هذه الأسئلة، اكتشفوا واحداً من أهم الاستبصارات في الـ رِغْ فَيْدا: ففي ما وراء الوجود واللاوجود (Nonexistence) هناك كلٌ متكامل، واقعٌ غير منقسم أكثر أوليةً من الكينونة (Being) وعدمها.

نستطيع رؤية طريقة توصل الحكماء الفَيْديون لهذا الاستبصار وما عناه لهم بالانتقال إلى **ترتيلة الأصل** (Hymn of Origins) الشهيرة

(رِغْ فَيْدا 129,10)، ولعلها أعمق سلسلة من التفكّرات في كامل الـ رِغْ فَيْدا. المقطع الشعري الأول يعلن نيّةَ البحث في ما سبقَ الوجود:

1 ـ في البدْءِ لم يكن هناك وجودٌ أو لاوجود؛

لا العالم ولا السماء التي وراءه.

ما الذي تحرك؟ أين؟ ومن حَماه؟

هل كان ثمة ماء، عميق عصيّ على السبْر؟

هنا يشرح الحكيم إنْ كنا نبحث عن بداياتٍ مطلقة للأشياء، قبل وجود أيّ شيء من أيّ نوع، فلن نستطيع العثورَ على ذلك المصدر في الوجود أو اللاوجود. إذْ لو كان المصدر موجوداً أصلاً، فلن يكون المصدرَ الأول، البدايةَ المطلقة. ويتعذّر، بالتالي، القول إن الوجود مصدر الوجود.

من الجانب الآخر، لو قلنا إن الوجود تولّد عن اللاوجود، سنناقض الخبرة. فالخبرة تكشف عن أشياء جديدة تنشأ من وجود سابق فحسب، عبْر عمليات التحوّل، وما نشأ شيء من لاشيء. لكن إذا لم يكن لا الوجود ولا اللاوجود المصدرَ الأصلي للأشياء، ما البديل؟ فالوجود واللاوجود يتضمنان الاحتمالات جميعاً وهما أكثر مقولتين (Categories) أوليّةً في الفكر.

بوصوله لهذا المأزق، يسأل الحكيم: كيف نستطيع إذاً شرح مصدر الأشياء؟ نعرف أن الأشياء تتحرك، وتلك الحركة أو التغير هي الطبيعة الحقّة للوجود، إذاً لا بد من وجود مصدر أصلي لهذه الحركة، شيء ما حثّها في بدايتها. وكما أنّ وجود كلّ ما يوجد كائن في مكان ما، كذلك يتوجب حدوث هذا الزجّ الأصلي للأشياء في الحركة في مكان ما. فوق هذا، كما أن كلّ العمليات الناجحة

مَحروسة - بأبٍ، أو مَلِكٍ، أو إله ـ كذلك لا بد من حامٍ لهذه العملية الأصلية واضعةِ الأشياء في الحركة.

في السطر الأخير، يُحيل الحكيمُ إلى تفسير قديم للكون يخرج فيه الأخيرُ من ماء عميق لا قاعَ له. بالطبع، حسب تفكيره، لأنّ الماء العميق موجود أصلاً، لا يمكن أن يكون المصدرَ الذي لا بداية له للكون. لعل الحكيم يقترح تعذّر مضيّ الفكر أبعد من الوجود واللاوجود. فما دُمنا نفكّر في أصل الأشياء، فلا مناص من التفكير بوجودٍ ما أسبق، حتى لو عنى هذا أنه ليس المصدرَ المطلق (Absolute Source).

المقطع الشعري الثاني يوحي أنه كانت هناك، قبل الوجود واللاوجود، قبل الليل والنهار، قبل أن يكون هناك موت وخلود، وحدانية (Oneness) أوليّة:

2 ـ يومَها لم يكن هناك موت أو خلود،

ولا أيّ علامة على الليل أو النهار.

"ذلك الواحدُ" تنفّس، من دون نَفَسٍ، من نبضه الخاص

سوى هذا، لم يكن ثمة شيء على الاطلاق.

الحكيم لا يسمّي هذه الوحدانية الأصلية، وتُسمى هنا "**ذلك الواحد**" (That One) لأنها أبعد مما يوجد ويمكن تسميته. ما الذي أدّى بالحكيم للتفكير بوجود شيء وراء الوجود واللاوجود؟ لعله فكّر بهذين الأخيرين كنقيضين متلازمين، معتمدين على بعضهما، لأننا نمنح المعنى للاّوجود بنسبته للوجود (عبْر نَفي (Negating) الوجود)، ونعطي الوجودَ معنى بمعارضته مع اللاوجود. الوجود واللاوجود مثلُ نصفين، سالبٍ وموجب، لكلٍّ مقسَّم إلى قسمين.

ما لم يكن هناك كلّ سابق ليقسَّم، من أين كانا سيأتيان؟ هذا مِثلُ قطعِ تفاحة نصفين نسمّيهما أيمنَ وأيسر. اليمين واليسار نقيضان متلازمان، يعتمد معناهما على بعضهما. اليمين واليسار مختلفان، ولكن من دون أحدهما، يستحيل وجود الآخر. فضلاً عن أنّ النصفين متعذّرا الوجود ما لم يكنْ هناك كلّ أسبق ليُقسَّم. ولعلّ الحكيم، بالطريقة ذاتها، فكّر بالوجود واللاوجود كنتيجتين لتقسيم كلّ أسبق. اللغة، مع ذلك، لا تَستطيع المضيَّ لما وراء الوجود واللاوجود: فعلُ الكينونة "is" ونَفْيُهُ "is not" هما الوحدتان الأوليتان للغة. وبناءً عليه، برغم أنّ الحكيم يحدس بكلٍّ أصليٍّ وراء الوجود واللاوجود، تتعذّر الإحالة إلى هذا الكلّ المتتامّ أو وصفه مباشرة.

بإقراره بهذا، يتحول الحكيمُ إلى لغةِ المفارَقة (Paradox)، لمقاربة اللغز الكبير للوحدانية الأصلية (Original Oneness)، المصدر الأوليّ لكلّ شيء. كلّ مسعى للحديث عن المصدر الأولي يختزله للعالمين المحدودين من الوجود أو اللاوجود. ولكن في لغة المفارَقة، ينفي كلّ قولٍ نفسَه، مشيراً إلى ما وراءه. وبلغةٍ مفارِقةٍ (Paradoxical)، يخبرنا الحكيم أنّ أصلَ الحياة هذا تنفّس لكنه لم يتنفّس (على الأقل، ليس كتنفّس الأشياء الموجودة المعتادة)؛ لم يتحرك، لكنّه تحرك (ولو أنّ ذلك لم يكن بفعلِ شيء خارجه). فهو، بالتالي، المُحرِّك الأصلي الثابت، الموجود قبل الخلق.

المقطع الشعري الثالث يؤكّد أن لا شيء كان متاحَ الرؤية أو التبيّن في البدء، حتى المصدر المؤسس كان خفياً ـ كما يُخفى الظلام بالظلام. لكنّ السطرين الثالث والرابع يخبراننا كيف رُفع الظلام، مُفسحاً أمام ذلك الكلّ اللامنقسم الأصلي إظهار نفسه كخَلقٍ. بواسطة تَبَسْ (Tapas)، الطاقةِ القديرةِ التحويلية للشعيرة،

صار المصدر اللامتجلّي متجلّياً باعتباره كَوْننا هذا:

3 ـ يومَها كان هناك ظلام، مَخفياً في الظلام،

كلّ هذا كان طاقةً لامتمايزة.

"ذلك الواحد"، مَن كان منحجباً بالفراغ،

من قوة طاقةِ الحرارة تجلّى.

السطران الأخيران يوحيان بأن المصدر الأصلي للعالم، قد يكون عصياً على المعرفة. فكيف للمعرفة المضيّ وراء الوجود واللاوجود؟ لعل هذا يظل لغزاً إلى الأبد:

6 ـ من يعرف حقاً؟ من هُنا يستطيع الإجابة؟

متى وُلد ومن أين جاء هذا الخَلْق؟

الآلهة جاءت بعد هذا الخَلْق للعالم،

فمَن يعرف من أين جاء؟

7 ـ ذاك الذي جاء الخَلقُ منه،

سواء أبقاه مُوحّداً أم لا،

ذاك الذي يراه في السماء العُليا،

وحده يعرف ـ أو لعلّه لا يعرف أيضاً!

الأوبَنِشَدْ

البحث عن الخلود، وهو بحث أساسيّ في الأوبَنِشَدْ، انصرافٌ عن البحث الفَيْدي عن السعادة في هذه الحياة. واقعاً، في الألف عام الفاصلة بين الأشعار الفَيْدية الأولى والأوبَنِشَدْ، جرى تغيّر دراميّ في

الرؤية الكونية (Worldview). فبانصرافهم عن التقاليد الشعائرية للعصر الفَيْدي المبكر، انخرط حكماءُ الأوبَنِشَدْ في إعادة تفكيرٍ جذرية في طبيعة النفس والواقع، تؤشر تحولاً رئيساً في الفكر الهندي. وكان من المركزي لهذا التحول القناعة بأنّ الولادة والموت ليسا حدثين فريدين. فكلّ دورةٍ لعَجلة الحياة تجيء بولادة جديدة وموت آخر لكل إنسان. كيف يسعنا الانعتاق من هذه المِيتات المتكررة كدائرة لا نهاية لها؟ هذا السؤال اللحوح هو ما دفع حكماء الأوبَنِشَدْ للبحث عن "قوة كامنة وراء الموت" (بْرَهْمَنْ) و**النفس** (آتْمَنْ) مستقلة عن دورة الولادة ـ الموت سَمْسارا (Samsara). الجدول التالي يبين بعض الاختلافات المهمّة بين النظرة الكونية في الفَيْدا وفي الأوبَنِشَدْ.

مقارنة بين النظرة الكونية في الفيدا وفي الأوبنشدْ

النظرة الكونيّة في الـفَيْدا التركيز على هذا العالم القيَم الأساسية: الفضيلة، النجاح، البهجة. المفتاح لبلوغ الكمال: الشعيرة التركيز على الجماعة الصلاة مهمة سَمْسارا (دورة تكرار الولادة) غير مذكورة كَرْما (Karma) ليست مهمة النصوص: الفَيْدا، فضلاً عن بْراهْمَنا وآرَنْيَكا التشديد على تعدّدية الوجود النفسُ تحيل إلى هذا الذهن ـ الجسد مدعومةً من فلسفة مِيْمامْسا

النظرة الكونيّة في الأوبَنِشَدْ التركيز على العالم الآخر (الروحي) القيَم الأساسية: التحرّر موْكْشا (Moksha) المفتاح لبلوغ الكمال: المعرفة التركيز على الباحث الفرد التأمل يوغا (Yoga) مهم سَمْسارا مشكلةٌ أساسية كَرْما شديدة الأهمية النصوص: الأوبَنِشَدْ التشديد على وحدة الوجود النفسُ تحيل إلى آتَمَنْ وهي بْرَهْمَنْ مدعومةً من فلسفة فَيْدانْتا

الأوبَنِشَدْ أكثر فلسفية وأكثر تركيزاً على المعرفة من الفَيْدا. ليس لبحثها عن تفسير للمبادئ الأولية للوجود فحسب، بل لاعترافها

بالحاجة إلى تقديم أسباب للمزاعم عن هذا أيضاً. لم يكن هناك بَعدُ أيّ تحليل صُوريّ (Formal) لمعايير الصدق والعلاقة بين الصدق والدليل. وفي معظم الأوبَنِشَدْ تُرى الخبرة الشخصية لما يُزعَم دليلاً كافياً على صدق الزَّعم. وبينما هناك إقرار عام بتعذّر صحة وجهات المتناقضة ـ ذاتياً، فمن المبالغة الإيحاء بأن العقل (Reason) كان المحدِّد لصدق وجهات النظر أو زيفها، لأنّ مبادئ المنطق والعقل لم تكن قد طُورتْ صُورياً بعد.

بالتالي، تنزع الأوبَنِشَدْ للتشديد على محتوى رؤية الرائي (Seer) لا على وسائل تبرير هذه الرؤية. تُعامَل المزاعم في الأوبَنِشَدْ كتقارير مأخوذة عن خبرة رائين لا كنظريات فلسفية تنتظر التبرير. فخبرة الرائين هي من تَهبُ الدليلَ لصدق المزاعم المطروحة.

السؤالان الأساسيان في الأوبَنِشَدْ هما: ما الطبيعة الفعلية الحقّة للحقيقة النهائية؟ ومَن أنا في المستوى الأعمق لوجودي؟ هذان السؤالان يفترضان مسبقاً الاختلافَ بين التجلّيات الأكثر سطحية وبين الجوهر الأكثر أوّلية، وبين ما يبدو حقيقياً وما هو حقيقي فعلاً؛ فالمظاهر تُرى معتمدة على الحقيقة الأعمق.

البحث عن بْرَهْمَنْ

في بحثهم عن الحقيقة النهائية، لم يكن لهؤلاء الرائين أيّ فكرة أوليةٍ مُحدَّدة بجلاءٍ لما يبحثون عنه؛ فقد عَرفوا ببساطة فحسب أن لا بدّ من وجود شيء ما توجد بواسطته الأشياء الأخرى جميعاً وهو سبب عظمتها. الاسم المعطى لهذا الـ " شيء ما"، بْرَهْمَنْ، ويعني "ذاك الذي يَجعَلُ عظيماً"، لم يكن اسماً توصيفياً، فهو لا يُسمّي أيّ شيء محدَّد، أكان مجرداً أم مُتعيّناً (Concrete).

البحث عن بْرَهْمَنْ مثبَّتٌ في الأوبَنِشَدْ كبحثٍ عن الحقيقة

النهاية للعالم الخارجي. في البداية جَرتْ محاولات لتعريف هذا "الشيء ما" برموز وشعائر دينية، أو بموضوعات (Objects) طبيعية، كالشمس والقمر. كلّ هذه المحاولات لتحديد ماهيّة بْرَهْمَنْ بصيغ أشياء أخرى تفترض مسبقاً حدوداً لهذه القوة. لكن إذا كان بْرَهْمَنْ نهائياً، فمن المُحال أن يكون محدوداً، إذْ لن يكون ثمة شيء وراءه ليحدّه. وإذْ أخذ الرؤاة يدركون بجلاءٍ أكبر تعذّر توصيف بْرَهْمَنْ بنحو ملائم بالاستعانة بخبرتهم في عالم الظُهور أو المظاهر (Appearance)، سعوا إلى تعريفه بطريقة نافية (Negative Way).

طريقةُ النّفْي (Way of Negation). حسب يَجْنَفَلْكِيا (Yajnavalkya) في أوبَنِشَدْ بْرِهَدَرَنْيَكا (Brihadaranyaka) يتعذّر تصوّر بْرَهْمَنْ، ويتعذّر تغييره أو إلحاق الأذى به، ويتعذّر استيعابه. وحسب أوبَنِشَدْ كاتا (katha)، يتعذّر سماعه، ولا تمكن رؤيته، ولا يمكن تدميره، ولا يمكن تذوقه، ولا يمكن شمّه، وهو بلا بداية أو نهاية، وهو "أعظم من العظيم". كما يوصف بْرَهْمَنْ بصفاتٍ نافيةٍ في أوبَنِشَدْ مُنْدَكا (Mundaka) كما يلي:

> لامرئي، متعذّر الاستيعاب، بلا نَسَبٍ، بلا لون، بلا عين أو أُذن، بلا يدين أو قدمين، لا ينتهي، كلّيُّ الانتشار والحُضور (Omnipresent)، الواحد الذي لا يتغيّر، والذي يراه الحكيمُ مصدرَ الكائنات **(6.1.I)**.

إذا كان بْرَهْمَنْ من يجعل الزمان، والمكان، والسببية، ممكنين، فمحالٌ اعتباره محدوداً بهم. وكونه قبلهم يعني وجودَه وراء سماتِ الكون الإمبيريقي أو التجريبي (Empirical)، وبالتالي، وراء التوصيف الإمبيريقي. ولأن بْرَهْمَنْ ما وراء الفكر، لا يمكن تصوّره بالفكر. وعليه، تظلّ طبيعتهُ متملّصةً غامضة.

البحث عن النفس النهائية (آتْمَنْ)

الحكماء الباحثون عن النفس النهائية تساءلوا، "ما أنا، في وجودي الأعمق؟". هذا السؤال يَفترض مسبقاً النّفسَ كشيء يتخطى ما تراه العين، فالكائن الجسدي ليس شيئاً متملّصاً أو خفيّاً بنحوٍ خاص. لكنّ السؤال عن ماهية النفس المفكِّرة أمر آخر. إذْ كيف للأنا "I" المفكِّرة بالنفس ككائن جسدي حيّ أن تكون بدورها كائناً جسدياً حياً؟ أَوَليسَ الأنسبُ أن تكون الأنا "I" التي تمعن التفكير في الوجود الجسدي هي **النفس** وليست النفسَ الجسدية (Bodily Self)؟

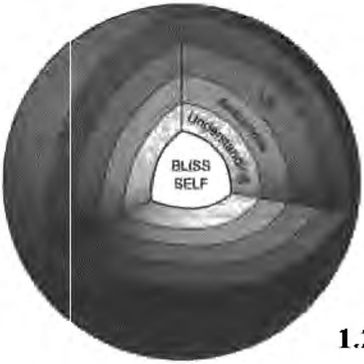
لا ريب في أنّ مفكريّ الأوبَنِشَدْ ميّزوا بين ما تظهر عليه النفسُ وما هي عليه فعلاً. هذا البحث عن الجوهر الأعمق للوجود الإنساني مُوجّه بالوصيّة التالية:

> النفس (آتْمَنْ) الحرّة من الشرّ، الحرّة من الشيخوخة، الحرّة من الموت، الحرّة من الحزن، الحرّة من الجوع والعطش، ومَنْ رغباتُها حقيقية، وأفكارها صحيحة، تلك النفس التي ينبغي البحثُ عنها، تلك النفس التي على الإنسان الرغبة بفهمها. ذاك الذي بلغ تلك النفس وفهمها، هو من ينال العوالمَ والرغبات جميعاً (*Chandogya Upanishad,* VIII.7.1).

وكان السؤال هو، ما تلك **النفس** الغامضة الرائعة الكامنة وراء مجرّد المظاهر؟ في سعيهم للإجابة عن هذا، حوّلَ راؤو أوبَنِشَدْ تايْتِرِيا (Taittiriya) انتباهَهم للمجالات والوظائف المتنوعة للإنسان الفرد في مجرى بحثهم عن **النفس** النهائية. إذا فُكِّرَ بالنفس كجسدٍ، فستكون بالضرورة طعاماً، حسب تفكيرهم، لأنّ الجسد ببساطة طعامٌ مهضوم. لكن أكيد يتعذّر تحديد النفس بالجسد فقط، لأنها أكثر من هذا؛ فهي حيّة وتتحرك. إذا لم تكن النفسُ مجرّدَ طعام، كما فكروا، لعلّها حياةُ الطعام (Life of the Food). لكنهم رأوا أنّ لهذا فائدة في

التمييز بين المادة الحية وتلك التي لا حياة فيها، لكنه لا يعيّن النفسَ النهائية للإنسان، لأنّ الإنسان ببساطة أكثر من طعامٍ حيّ. فالإنسان يَرى، يسمع، يشعر، وما شابه. ربما ينبغي التفكير بالنفس، كما قد يتواصل التفكيرُ، من حيث القدرة الذهنية على الإدراك. لكن هذا أيضاً يبدو غير وافٍ، فالتفكير والفهم نفسٌ أكثر من كونهما إدراكاً. حتى النفس المفكّرة الفاهمة، يُرفض اعتبارُها النفس النهائية، إذْ لا بدّ من شيء وراءها يمنح الوجودَ للتفكير والفهم. وكما تقول أوبَنِشَدْ تايْتِرِيا، "مختلفةً عمّا يُكوّنُ الفهمَ وكامنةً في داخله، هناك النفس المكوَّنة من النعمة" (1.5.II).

هذا البحث عن النفس النهائية كان في الجوهر توغّلاً أعمق وأعمق في أُسس الوجود البشري. إذْ رُؤيتْ المادة حجاباً على الحياة، التي رُؤيتْ بدورها حجاباً على النفس الحاسّةِ (Sensing Self). وأعمق من الحسّ كان النشاطُ العقلي. بَيْد أنّ الأعمق كان نعمة الوعي التامّ. وَعَليْه، يتعذّر تحديد النفس حصرياً بأيّ من الصور الأدنى للشخص، ويمكن اعتبارها موجودة داخل الطبقات المختلفة من الوجود، مانحةً الحياة لها لكن تظل متمايزة عنها.



شكل 1.2

الكلمات من الداخل إلى الخارج: نفس النعمة، الفهم، الوعي، الحياة، المادة.

في أوبَنِشَدْ كَيْنا (Kena)، يأخذ البحث عن النفس النهائية صورةَ بحثٍ عن فاعلٍ نهائي للفعل البشري. يسأل الحكيم، "بإرادة وإرشاد مَن ينير العقلُ موضوعاتِه؟ بأمرِ مَن تتحرك الحياةُ بدءاً؟ بإرادة مَن ينطق [البشر] هذا الكلام؟ وأيّ ربّة [قوة] تحثّ العينَ والأُذن؟" (1.I).

وفي الفقرة التالية تماماً، يُجاب عن هذه الأسئلة بأنّ نفساً أكثر أساسية تقود العينَ للون، والأُذن للصوت، والفهمَ للوعي. ويُشار لأنها "مختلفة عن المعلوم وعن المجهول" (4.I). السؤال الذي يُطلقه الرائي (Seer)، ما الذي يجعل النظرَ، والسمعَ، والتفكير، ممكن؟ لكن السؤال ليس عن العمليات البسيكولوجية أو الذهنية؛ بل عن الذات (Subject) النهائية التي تَعرِف. من يوجّه العينَ لترى اللون، والذهنَ ليفكّر الأفكار؟ يخمّن الحكيم أنّه لا بدّ من مُوجّهٍ باطنيّ، فاعلٍ باطنيّ، يُوجه الوظائف المختلفة للمعرفة.

التمييز بين الذات والموضوع

ما هو الفاعلُ الباطنيّ المُوجّه للفعاليات البشرية جميعاً؟ يقول الحكيم إنّ النفس النهائية لا يمكن أن تُعرف بأيّ معرفة عادية: "لا العين، لا الكلام، ولا العقل يستطيع المضيّ إلى هناك؛ نحن لا نعرف، لا نفهم، كيفية تعليم هذا" (3.I). سبب قول إنّ الذات النهائية تقع في ما وراء العين، والسمع، وما وراء الفهم، هو أنّ كلّ ما يُرى، ويُسمع، ويُفهم هو دائماً موضوع معروف بواسطة الذات البشرية، وليس الذاتَ العارِفةَ نفسها.

إذا قلنا إنّ النفس النهائية معروفة، علينا السؤال مَن يَعرفها؟ ولأن النفس المبحوث عنها هي الذات العارفة النهائية، فإنّ "مَن" "Who" التي تُعرَف يتعذّر أن تكون الذاتَ النهائية، لأنها أصبحت

"it"، أي موضوعاً للمعرفة. فكلّ نفس تُعرف هي موضوع وليست ذاتاً عارفةً، وينجم عن هذا تعذّر معرفة **النفس** التي هي الذاتُ النهائية كموضوعٍ أبداً.

مع ذلك، لأنّ **النفس** العارفة (Knowing Self) هي الذات النهائية (Ultimate Subject)، يمكن إدراكها مباشرة عبْر وعي - ذاتٍ كليّ، حيث تُضاء بنورها الخاص. هكذا، رغم تعذّر معرفة **النفس** النهائية، بمعنى معيّن، أي بشروطِ معرفة الموضوعات، فإنها، بمعنى آخر، وبشروط الخبرة المباشرة ممكنة المعرفة بشكلٍ وثيق ومتكامل في خبرة وعي - الذات. في وعي - الذات، تُعرف النفس بصورة أكثر يقيناً واكتمالاً من أيّ موضوعٍ للمعرفة. هنا يُعثَرُ على يقين وجود الشخص، وراء التساؤل أو الشك، فكلّ محاولةٍ للتساؤل عن وجود الإنسان الخاص تكشف عن وجودِ المتسائل نفسه.

بْرَجابَتِيْ يعلم إنْدْرا

في أوبَنِشَدْ تْشَنْدوغْيا (Chandogya)، يُقدِّمُ البحثُ عن **النفس** النهائية بصورة قصّة يقوم فيها بْرَجابَتِيْ (ممثّل القوى الخلاقة في الكون) بتعليم إنْدْرا (ممثل الآلهة) وفِروْكَنا (Virocana) (ممثل الشياطين) عن النفس. لاثنين وثلاثين عاماً، يهيّئان نفسيهما لتعاليم بْرَجابَتِيْ بممارسة ضبط النفس. وفي نهاية ذلك الوقت، يخبرهما بْرَجابَتِيْ **أن النفس** هي ما يريانه عندما ينظران إلى إنعكاسهما في المرآة. وما يريانه هو صورتهما الجسدية، مغطاة بالثياب ومزينة بالجواهر.

فِروْكَنا، مسروراً بهذه المعرفة، يعود إلى عالم الشياطين معلّماً أنّ الجسد هو **النفس**. هكذا هي تعاليم الشياطين! لكن إنْدْرا يتفكّر في هذا ويتساءل لو كانت النفس والجسد الشيء عينه، فعندما يفنى

الجسد، إذاً، ستفنى النفس. وهذه ليست **النفس** الخالدة التي يبحث عنها، لذا يسأل بْرَجابَتِيْ مرة أخرى عن **النفس**. هذه المرة يخبره بْرَجابَتِيْ أن **نفسَ الحُلم** (The Dream Self) هي **النفس** الحقيقية، لكن إنْدْرا يظلّ غير راض. فرغم أن **نفس الحلم** غير معتمدة بصورة مطلقة على الجسد، فهي مع ذلك خاضعة للألم، والمعاناة، والفناء. لذا يسأل مرة أخرى ما **النفس** الحقيقة. في هذه المرة يُخبَر أن **النفس الكامنة وراء الأحلام** هي **النفس** الحقيقية. في البداية يُرضي هذا الجواب إندرا، لكن قبل وصوله إلى منزل الآلهة يدرك أنه رغم عدم خضوع نفس النوم العميق للألم والفناء، لا يمكنها، مع ذلك، أن تكون **النفسَ** الحقيقية، لأنّ النفسَ في النوم العميق غير واعية بذاتها.

إبان ذلك كان إنْدْرا أمضى مئة وعاماً من ضبط النفس وإعدادها للمعرفة الأسمى، وهو الآن جاهز للتعليم الأعلى. يخبره حينها بْرَجابَتِيْ أنّ **النفس** التي يبحث عنها تتعالى (Transcends) عن كلّ الأنفس الأخرى التي تمعّن فيها حتى الآن. صحيح أنّ هناك نفساً جسديةً، يحسبها البعضُ **النفسَ** الوحيدة. وهناك النفسُ الذاتُ الخابرةُ للأحلام، وهي معروفة للبعض فقط. وأيضاً النفس التي تَخبُر النومَ العميق، وإلاّ لكان النومُ العميق والموت واحداً. لكن النفس الأسمى تكمن وراء هذه جميعاً؛ وهي من يجعل نفسَ الخبرة اليقظة، ونفسَ الخبرة الحالمة، ونفسَ النوم العميق، ممكنة. فهذه الأنفس مجرّد وسائل **للنفس** الأسمى، المصدر الفعلي لوجودها.

الحالة التي يدرك فيها الإنسان **النفس** النهائية واهبةَ الوجود لأنفس اليقظة، والحلم، والنوم العميق تسمى أحياناً تُرِيا (Turiya)، أو الحالة الرابعة. وعلى خلاف حالة النوم العميق، هذه الحالة وعيٌ كلّيٌ بالذاتِ وحالةُ استنارة. في أوبَنِشَدْ بْرِهَدَرَنْيَكا (Brihadaranyaka)، يُقال التالي "عندما يمضي إنسان إلى النوم،

يأخذ معه مادةَ هذا العالم المتضمّنة كل شيء، يفتّتها، ويبنيها تدريجياً ثانيةً، ويحلم في أَلَقِهِ الخاص، في ضيائه الخاص. عندها يصير مستنيراً ـ ذاتياً" (9.3.IV).

رغم أنّ المعرفة العادية، المفترِضة مسبقاً لثنائية الذات ـ والموضوع، ثنائية العارِف ـ والمعروف، معرفةٌ متعذّرة في الحالة الرابعة، فليس ثمة شك بوجود هذه الحالة. ويكمل هذا الأوبَنِشَدْ:

> واقعاً، بينما هو هناك لا يَعرِف، فإنه في الحقّ يَعرِف، رغم أنه لا يَعرِف [ما يُعرف عادة]؛ لأنّ ليس ثمة انقطاع في معرفة العارِف لاستعصائه على الفَناء [كعارف]. وهذا في الحقّ ليس شيئاً آخر أو شيئاً منفصلاً عن نفسه، التي قد يعرفها (30.3.IV).

أوبَنِشَدْ مَنْدُكْيا (Mandukya)، الذي يحدّد الحالةَ الأولى للنفس كحالة يقظة، والثانية كحلم، والثالثة كنوم عميق، يصف الحالة الرابعة بأنها وراء كلّ الثنائيات، وأنها من جوهر معرفة **النفس** الواحدة، التي هي بْرَهْمَنْ.

هكذا، في الأوبَنِشَدْ، يُجاب عن السؤال: ما أنا، في المديات الأعمق لوجودي؟ بالقول، إنّ الأساس الحقّ للوجود هو الوعي المستنير ذاتياً. فوق هذا، يُمكن خَبْرُ هذا الوعي مباشرة ممن يَمضون لما وراء التحدّد بالنفس المتموضعة. ومما له مغزى مهمّ أنّ **النفس** النهائية ـ آتْمَنْ ـ ممكنة المعرفة مباشرة وفوراً بالخبرة المباشرة.

آتْمَنْ هي بْرَهْمَنْ

اكتشاف آتْمَنْ مهمّ أيضاً بطريقة أخرى. فقد وصل راؤو الأوبَنِشَدْ، المفتشون عن الحقيقة الخارجية النهائية (بْرَهْمَنْ) والحقيقة النهائية **للنفس** (آتْمَنْ)، في النهاية للبحث في العلاقات أو الصلات

بين هاتين الحقيقتين. الاكتشاف المثير الذي وصلوه هو أنّ آتْمَنْ ليست سوى بْرَهْمَنْ. فثمة حقيقة نهائية واحدة فحسب، رغم أنها تظهر كائنتين، وذلك لإمكان مقاربتها بالبحث عن أساس الأشياء، أو بالبحث عن أساس النفس. هكذا، رغم أنّ البحث عن الحقيقة الخارجية، بْرَهْمَنْ، بدا مؤدّياً إلى الغيض لاستعصاء بْرَهْمَنْ على كلّ وصف ممكن، أدرك الحكماء حينها أن بْرَهْمَنْ ممكنة المعرفة بالخبرة المثبتة ـ ذاتياً (Self-Certifying) لوعي ـ الذاتِ التامّ، فبْرَهْمَنْ متطابقة مع الذات النهائية، آتْمَنْ. عبْر السعي إلى فهم الطبيعة النهائية للعالم والنفس، اكتُشف وجود النفس عينِها في كلّ الكائنات. فكلّ إنسان يشترك بكينونته (أو كينونتها) الأعمق (آتْمَنْ) مع كلّ الكائنات الأخرى. ويحتاج فقط لمعرفة هذه النفس لكي يعرف الجميع. هذه النفس ممكنة المعرفة بأيقن الطرق المتاحة، لأنها ذاتيةُ ـ الانكشاف (Self-Revealing) في الوعي، عند التسامي على مواضيع الوعي المعوقة للاستنارة الذاتية.

التطابق بين آتْمَنْ وبْرَهْمَنْ هو الاكتشاف الأعظم في الأوبَنِشَدْ. وهذا التطابق تعليم خفيّ ومقدس أوبَنِسَتْ (Upanisat) مصون بعناية من رائي (عرّافي) الأوبَنِشَدْ، ويمثل التعليم الأساس لهذه البحوث.

تَتْ تْفَمْ أسِي

التعليم الأساس للأوبَنِشَدْ هو معرفة كلّ شيء، عبْر معرفة النفس الأعمق، آتْمَنْ. هذا التعليم، ويُسمّى تَتْ تْفَمْ أَسِيْ، يتجسّد في فقرة شهيرة من أوبَنِشَدْ تْشَنْدوغْيا، 8.VI، حيث يعلّم أودَلَكا (Uddalaka) ابنَه شْفَيْتَكِتو (Shvetaketu)، أنه في كينونته الأعمق، هو في الحقّ، آتْمَنْ، الخالد، اللامتغير.

تَتْ تْفَمْ أَسِيْ

شْفَيْتَكِتو صار تلميذاً في الاثنتي عشرة من عمره، ولاثني عشر عاماً درس الفَيْدا. في الرابعة والعشرين، حاسباً نفسه متعلّماً، أمسى مغروراً ومتكبّراً. عندها قال له أبوه: "شْفَيْتَكِتو، لأنك الآن متكبر كثيراً، مغرور وتحسب نفسك غزير الاطلاع، هل سألت عن الدرس الذي يصير فيه غيرُ المسموع مسموعاً، واللامتصورُ متصوراً، والمجهولُ معروفاً؟" عندها سأل شْفَيْتَكِتو، كيف لتعليم كهذا أن يكون ممكناً؟ أجابه والده، "كما أنه، يا عزيزي، من قَطعة طينٍ واحدة يصير كلّ المعمول من الطين معروفاً، فإنّ التباينات موجودة في الاسم الطالع من الكلام فحسب، بينما الحقيقة مثل قطعة الطين هذه تماماً".

الفكرة هي أن تنوعً وتعدّدية الموضوعات في العالم مجرّد قناع للحقيقة الموحدة الكامنة وراءها. وهذه الحقيقة هي حقيقة **النفس**.

يستمر الدرس بعدها إلى التعليم الشهير التالي:

> ذلك الجوهر الرقيق، الذي هو بمثابة النفس (آتْمَنْ)
> لكلّ هذا العالم، ذلك هو الحقّ. ذلك هو آتْمَنْ. أنت هو ذاك
> (تَتْ تْفَمْ أَسِيْ)، شْفَيْتَكِتو.

"الجوهر الرقيق" يشير إلى بْرَهْمَنْ، مصدر الوجود جميعاً. هكذا، عندما يدرك شْفَيْتَكِتو تطابقه مع **نفسه** الأعمق، آتْمَنْ، وأن آتْمَنـَه (His Atman) متطابق مع بْرَهْمَنْ، يكون قد نال التعليم الخفي.

بالطبع، لن يصير شْفَيْتَكِتو عارفاً بتلك **النفس** بمجرد الاستيعاب المفهوميّ (Conceptual) لهذا التعليم. فالمعرفة المفهوميّة دائماً معرفة عن الموضوعات، بينما **النفس** الواجبُ معرفتها ذاتٌ محضة (Pure

Subject). يَجْنَفَلْكِيا (Yajnavalkya) يكشف عن هذا حين يُجيب طلبَ أوشَسْتا تْشَكْرَيَنا (Ushasta Cakrayana) لتفسير بْرَهْمَنْ الحاضرة مباشرة والمدركة فوراً، وهي النفس في كلّ الأشياء، بالقول "هذه هي نفسُك داخل كلّ الأشياء"، وعندما يُصاغ السؤال ثانية، "وماذا يوجد داخل كلّ الأشياء؟" يجيب يَجْنَفَلْكِيا "أنت لا تستطيع رؤيةَ رائي الرؤيةِ، لا تستطيع سماعَ سامعِ السّمع، لا تستطيع التفكيرَ بمفكّرِ التفكير، أنت لا تستطيع فَهمَ فاهمِ الفَهم. فهو نفسك الكامنة في كلّ الأشياء" (أوبَنِشَدْ بْرِهَدَرَنْيَكا 2.4.III).

بكلمات أخرى، آتْمَنْ هو الذات النهائية التي لا تصير موضوعاً أبداً. وعَلَيْه، تتعذّر معرفتها بطريقة الموضوعات العادية للوعي، بل يتوجب إدراكها مباشرة في خبرة الاستنارة الذاتية.

الميزاتُ المسبوغة على البحث عن الحقيقة النهائية عبْر الوعي بآتْمَنْ كخبرة مباشرة وفورية، مَهّدتْ لتأسيس الوجود الذي لا ريبَ فيه إلى آتْمَنْ. وفي هذا المضمار، تغدو معرفة آتْمَنْ شبيهةً بمعرفة الحب. فمَن خَبَروا الحب حقاً فحسب يعرفون ماهيته. والمفتقر تماماً لهذه الخبرة قد يشكّك كلّياً في وجوده. بالطريقة عينها، مَن لا إيمان أو خبرة لهم قد يشككون بوجود آتْمَنْ وإمكان إدراكه. لكن، طبقاً للأوبَنِشَدْ، أولئك الذين خَبَروا نعمةَ آتْمَنْ يعرفون المسرّة النهائية.

أسئلة للمراجعة

1. أيّ دليل هناك على وصول حضارة شعب وادي السّند إلى مستوى عالٍ نسبياً من الثقافة والفكر؟

2. ما مغزى ترتيلة أصل الوجود الفَيْدية؟

3. عمّ يبحث حكماء الـــ فَيْدا؟

4. كيف أفضت تعاليم أوبَنِشَدْ تايْتِريا عن أغلفة أو طبقات الوجود إلى اكتشاف الـ آتْمَنْ؟

5. ما معنى تعليم أوِدَلَكا "أنت هو ذاك"؟

مراجع إضافية

Discovering the Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights, by Frits Staal (New Delhi & New York: Penguin Books, 2008), is the summing up of a lifetime's work by one of the great Vedic scholars of our time. The single best work on the Vedas.

The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Migration Debate, by Edwin Bryant (Oxford: Oxford university Press, 2001), is a survey of the key issues and theories involved in the relation between Indus and Vedic civilizations. It contains an excellent bibliography.

Upanishads, translated from the original Sanskrit by Patrick Olivelle (Oxford: Oxford University Press, 1996), is an excellent translation of all the major *Upanishads,* with a good introductory essay, helpful notes, and a useful bibliography.

The Roots of Ancient India: The Archaeology of Early Indian Civilization, 2d rev. ed., by Walter A. Fairservis, Jr. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1975), is a well-rounded account of the beginnings of Indian civilization.

Ancient Cities of the Indus Valley Civilization, by Jonathan M. Kenoyer (Karachi, Islamabad: Oxford University Press American Institute of Pakistan Studies, 1998), is a good recent account of the wonders of Indus civilization.

The Rig Veda: An Anthology, translated and annotated by Wendy Doniger O'Flaherty (New York: Penguin Books, 1981), contains 108 hymns (10 percent of the total) in a modern translation.

The Vedic Experience: Mantramanjari, by Raimundo Panikkar (Los Angeles, CA: University of California Press, 1977), is a collection of teachings from the Vedas, Brahmanas, and

Upanishads. No other anthology comes close to matching choice of material, quality of translation, and helpfulness of commentaries found in this treasury of Vedic thought.

The Principal Upanishads, edited and translated by Sarvepalli Radhakrishnan (Boston, MA: Unwin Hyman, 1989), contains the Sanskrit text and excellent readable translations of all the early Upanishads.

The Beginnings of Indian Philosophy, by Franklin Edgerton (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965), is the summary of a great scholar's lifetime's work on early Indian thought.

الفصل الثالث

الرؤية الجايْنيّة

نبذة

كان للجايْنيّة (Jainism) تأثير رئيس على كلّ الفكر الهندي. فشروحُها الفلسفية عن كيفية تكوين كَرْما (karma) لحيوات الكائنات الحية، وتركيزها على السلوك الفاضل، وتشديدها على الخبرة البشرية والعقل، ساهمت بتكوين التقليد الفلسفي الهندي. الغاية الأولية للجايْنيّة هي إيقاظ الناس على مأزق معاناتهم ومساعدتهم لنَيْل الانعتاق من هذه المعاناة.

وبَدَلَ الاعتماد على الله (God) لأجل الخلاص (Salvation)، ينظر الجايْنيّون إلى أمثلة وتعاليم من دحروا المعاناة. هؤلاء الأبطال الروحيون يُسمّون **الغالبون** جِنَا (Jinas). كما يُسمّون أيضاً **صانعو ـ العبور**(*) (Ford-makers) تِرْتَنْكَرَا (Tirthankaras)، لأنهم هم من بيّن للآخرين سُبُل عبور سَيْل المعاناة الناشئ عن العبودية (Bondage). روح الاعتماد على الذات هذه، والتشديد بالتالي على

(*) بمعنى عبور مياه الأنهار والسيول كرمز على التخطي.

الحاجة لفهم حالات العبودية وسبيل الانعتاق منها، أدّتْ بالجايْنيّين إلى تطوير شروح فلسفية متقَنة للوجود، وأخلاق عقلانية الأساس.

حسب الجايْنيّة، السبب الأساس لمعاناة الإنسان هو عبودية الروح بسبب "مادة كَرْما" (Karmic Matter). والسبيل الوحيد لتحرير الروح من الجسد المقيَّد بكَرْما هو إيقاف المزيد من تراكمها واستنفاد قواها المتراكمة أصلاً. لتحقيق هذا، يحتاج الإنسان إلى اتباع سبيل مُطهِّر يدمج المعرفةَ، والسلوك الأخلاقي، والممارسة الزهدية.

مَهَفِرا

بدايات الجايْنيّة ضائعة في المديات المعتمة للماضي، لعلّ أصلها موغل في ثقافة وادي السّند. مَهَفِرا، **صانع ـ العبور** (تِرْتَنْكَرَا) الرابع والعشرون، وهو الأحدث في العصر الحاضر، وُلد في كَنْدغْرم (Kundagram) (قرب بَتْنا (Patna)) 599 ق.م. سَلفُهُ، بَرْشْفا (Parshva)، صانع ـ العبور الثالث والعشرون، عاش في أواسط القرن التاسع ق.م. أما **صانعو ـ العبور** الاثنان والعشرون الأسبق حسب التقليد، فلم يُكتشَفوا حتى الآن بواسطة البحث التاريخي.

كانت الهند تعيش ثورة ثقافية في زمن مَهَفِرا، مع تطورات جديدة مثيرة جارية في الفلسفة والدين. الأفكار الرئيسة المكوّنة للتقاليد الهندية الأساسية أمستْ موضعَ جدلٍ بين 800 و500 ق.م. وبحلول القرن الخامس ق.م.، تُوجتْ هذه الثورة بتأسيس الطرائق العظيمة التي لم تزلْ باقية، الجايْنيّة، والبوذية، والهندوسية.

ورغم القول إن ثلاثة وعشرين **صانعاً ـ للعبور** سبقوا مَهَفِرا، فإنه المعلّم العظيم في العصر الحالي. القليل معروف عن حياته الشخصية، فالوقائع البايوغرافية التي اعتُبرتْ مهمّة تعلّقتْ بممارسته وتعاليمه فحسب. وكانت إنجازاته بدحر عبودية سَمْسارا وكشفه

السبيل الذي اتّبعه آخرون هي الشيء المهم لأتباعه. العُرْف يزين سيرته بكل أنواع الإنجازات ليبيّن المواقف والتعاليم الجايْنيّة المهمة، لكن معظم هذه المرويات خرافية وليست حقيقية.

خلاصة حياة مَهَفِرا الشخصية تبدو كما يلي: وُلد عام 599 ق.م.، أنكرَ الروابط الدنيوية جميعاً في سِنّ الثلاثين إثْر موت والديه. في الاثني عشر عاماً التالية، عاش حياة صارمة قاسية، حتى بلغ، في عمر الثالثة والأربعين، العِلْمَ الكلّي (Omniscience) كَيْفَلَجْنَنا (Kevalajnana) وصار يُعرف بـ **الغالب** جِنَا (Jina) **وصانع ـ العبور** (تِرْتَنْكَرَا).

في الثلاثين عاماً التالية، قاد جماعته بالتعليم والقدوة السلوكية، جامعاً حوله عدداً كبيراً من الرهبان، والراهبات، والعامة المخلصين. حسب أحد التقاليد، جمع تابعه، إنْدْرَبْتِيْ (Indrabhuti)، أقوال مَهَفِرا وصنَّفها في اثنتي عشرة مجموعة أَنْغَسْ (Angas) مؤسساً بذلك **الكتاب المقدس** الجايْنيّ.

عبودية كَرْما

الرجل في البئر

لعلّ لا توضيح أجلى للتصور الجايْنيّ عن الوضع البشري باعتباره واحداً من عبوديات كَرْما من مَثَل الرجل في البئر. هذه الحكاية، المركّزة على عبودية كَرْما، ليست حالة فريدة في الجايْنيّة، برغم أنّ النسخة التالية منها تُروى من الكاتب الجايْنيّ العظيم هَرِبَدْرا (Haribhadra)، الذي عاش في القرن السابع. وهي تحكي قصة رجل، مُضام بشدة من الفقر، قرّر العثور على حياة طيّبة في أرض أخرى. بعد أيّام عدّة أضاع طريقه في غابة كثيفة. وبينما كان جائعاً

ظمآن، ومُحاطاً بالوحوش البرية، مُتعثراً في المسالك الوعرة، رفع رأسَه ليرى فيلاً صائحاً هائجاً ينقضّ مباشرة صوبه بخرطوم مُشرَع. وفي الوقت عينه، ظهرتْ أمامه عفريتة بشعة شريرة، تضحك بجنون شاهرةً سيفاً بتّاراً. مُرتجفاً من الخوف، بحث الرجل عن سبيل للهرب. فرأى شجرة أثْأبٍ عملاقة لجهة الشرق، فهرع عبْر الأرض الوعرة ليلوذ بها. لكنّه حين وصلها، غاصتْ روحه غمّاً، فالشجرة كانت شاهقة حتى إنّ الطيور نفسها لا تستطيع الطيران فوقها، ذات جذع عظيم متعذّر الوصف.

أخيراً، ناظراً حوله، رأى بئراً قديمة قريبة مغطاة بالعشب. ولأنه كان خائفاً لدرجة الموت آملاً في إطالة حياته، حتى لو للحظة أخرى، قفز في الحفرة المعتمة، ممسكاً بأجمة قصبٍ متنامية من جدار البئر متشبثاً بها. وإذْ أمسك بها رأى أفاعي فظيعة تحته، مستثارة بصوت سقوطه، فيما كان ثمة في القاع العميق ثعبان أسود عملاق، ضخم كخرطوم فيل سماويّ، فاغر الشدْق، ناظراً إليه بعينين حمراوين رهيبتين. وحيث أمسى أشد خوفاً من أيّ وقت مضى، فكّر الرجل، "حياتي ستدوم قَدْر تماسك هذا القصب".

لكنه حين رفع رأسه رأى جُرذين كبيرين، أحدهما أسود والآخر أبيض، يقضمان جذور أجمة القصب تلك. وخلال ذلك، انقضّ الفيل الهائج على شجرة الأثْأبِ الضخمة المتدلية على البئر، ضارباً جذعها برأسه الهائل، مزحزحاً خليةً مكتظّة بالنحل من مستقرّها. وعندما شَرعَ النحلُ الغاضب بلدغ الرجل المسكين الذي لا حول له، صادف أنّ قطرة من العسل هَوَتْ على رأسه نازلة على وجهه وصولاً لشفتيه، واهبةً إياه لحظة من العذوبة. عندها نسي الرجلُ الثعبان، والفيل، والأفاعي، والجُرَذان، والنحل، والبئر نفسها، لأنه صار مأخوذاً بالشغف لقطرة أخرى من العسل العذب.

يأوّلُ هَرِبَدْرا المَثَل بوضوح شديد. الرجل المرتحل هو الروح أو مبدأ الحياة (جِيْفا Jiva)، وتطوافه هو الأنواع الأربعة من الوجود حيث تقيم مبادئ الحياة: الإلهي، والبشري، والحيواني، وكائنات الجحيم. الفيل الهائج هو الموت، والعفريتة الشريرة هي الشيخوخة. شجرة الأثأب رمز للخلاص، لأنها خارج مُتناوَل الموت، أي الفيل. لكن لا أحد موثَقٌ بالحواسّ قادر على بلوغ هذا الملاذ. البئر هي حياة الإنسان نفسها والأفاعي هي الانفعالات المشوّشة والمُعَمِّية للحكمة، التي تصدّ الإنسان عن معرفة الواجب فعله. أجمة القصب هي الزمان المخصَّص لعمر الإنسان حيث تكون الروح متجسدة بهذه الصورة. الجُرَذان هما نصفا الشهر (المراحل المضيئة والمعتمة للقمر) المدمِّرة لدعائم الحياة، والنحل اللادغ هو المصائب المعذِّبة للإنسان الآتية على كلّ لحظة من المتعة. الثعبان الأسود في قاع البئر هو الجحيم، الممسك بالساقط في ملذّات الحواس، فارضاً عليه آلاماً أكثر بألف ضعف. أما القطرات القليلة من العسل فهي ملذات الحياة المكبِّلة للإنسان بالمعاناة الفظيعة. ويخلص هَرِبَدْرا إلى القول: "كيف لإنسان حكيمِ الرغبةَ في قطرات كهذه وسط هلاك وشقاء كهذين؟".

الواقع

من الجليّ لهَرِبَدْرا أنّ معاناة الإنسان ناجمة عن الجهل والسلوك الباطل. لكن كيف للجهل والسلوك اللاأخلاقي التسبّب بالعبودية؟ وكيف للمعرفة والسلوك الأخلاقي نَيل الانعتاق؟ للإجابة عن هذا علينا تفحّص الرؤية الجايْنيّة عن الواقع. فطبقاً للجايْنيّة، يتكوّن الواقع من نوعين مختلفين جذرياً من الجوهر (Substance) وهما: الأرواح (Souls)، والمادة (Matter). ولكلٍّ من هذين النوعين خصائصه وصيغه المميزة.

الروح (جِيْفا)

جوهر الروح جِيْفا (Jiva) هو الحياة، وسماتها الأساسية هي الإدراك الحسي (Perception)، والمعرفة، والنعمة، والطاقة (Energy). في حالتها الخالصة، حين لا تكون مصحوبة بالمادة، تكون معرفتها كلّيَةَ العلم (Omniscient)، ونعمتُها خالصةً، وطاقتُها بلا حدود. لكن المادة المجسّدة للروح تدنّس نعمتَها، وتعوق معرفتها، وتحدّ طاقتها. هذا هو سبب رؤية المادة قيداً مُكبّلاً للروح.

الكلمة المعبرة عن المادة، بَدْغَلا pudgala طاقة الكتلة (Mass Energy) مُشتقّة من "Pum"، وتعني "الاندماج"، و"Gala" وتعني "الانفصال"، وتكشف التصوّر الجايْنيّ عن المادة باعتبارها تَتكوَّنُ من تجمّع للذّرات تتدمر بافتراقها. المادة تشير لكلّ من كتلة الأشياء والقوى أو الطاقة المركّبة لهذه الكتلة، التي تصنعها وتعيد صنعها في صور شتى.

كلمة كَرْما تعني "يصنع"؛ وفي الجايْنيّة، تُشير لصناعة وإعادة صناعة "مادة كَرْما" المجسّدة للروح. لكن هذه الصناعة وإعادة الصناعة ليستا منفصلتين عن كتلة وطاقة الجسد الذي يُصنع ويعاد صنعه باستمرار.

كتلة مادة كَرْما المجسدة للروح مُكوَّنة من عدد لانهائي من الذرات المرئية والخفية، لكلٍّ منها خصائصها التي تُتيحُ الرؤية، والتذوق، واللمس، والشم، وذلك حين تتجمع الذرات مكوّنة جسدَ الإنسان وذهنه.

الأهمّ، أنّ هذه الذرّات المادية تُكوِّنُ أيضاً الحواس، والذهن، والكلام الصانعَ للجسد الرقيق للروح والذي تمسي الخبرة من خلاله ممكنة. المادة المكوِّنة للحواس، والذهن، الكلام، ومَلَكة إرادة ـ

الاختيار (Volition) تُتصوّر كمادة رقيقة ومرهفة، متمايزة عن تلك المادة الفجّة الصانعة لموضوعات الطبيعة في العالم. هذه النظرة لكَرْما كقوّة مادّية تميّز النظرة الجايْنيّة عن سواها من النظرات الهندية الأخرى التي تَعدُّها قوة بسيكولوجية أو ميتافيزيقة لا غير. الجايْنيّون لا ينكرون الأبعاد الأخلاقية، والبسيكولوجية، والميتافيزيقية لكَرْما، لكنهم يصرّون كبُعدٍ أساسي أنها قوة مادية رقيقة. على هذا النحو، يشترك الجايْنيّون مع المفكرين الهنود الآخرين بفكرة كَرْما كعامل محدِّد للوجود المستقبلي، متّفقين على أنّ كلّ فعل يخلّف قوة تعبّر عن نفسها حتماً كمحدِّد للوجود في الزمن اللاحق. كما يَقبلون أيضاً المماثلةَ الشائعة لهذه القوة الباقية مع البذرة، التي حين تنال الشروطَ المطلوبة، تنمو وتحمل الثمار حسب طبيعتها الخاصة. المعنى الضمني هو جَنْيُ كلّ إنسان لنتائج كلّ عمل له، كثواب أو عقاب، فورياً أو لاحقاً في المستقبل. هذا هو قانون كَرْما الممتنع على التغير كما فُهم تقريباً من كلّ مفكر هندي.

فرادةُ النظرة الجايْنيّة لكَرْما تكمن في الإصرار على الأساس المادّي لقانون الحياة هذا. فطبقاً لها، الكون ممتلئ بجزيئات ضئيلة من مادة كَرْما يتعذّر الإحساس بها، ويتعذّر تمييزها عن بعضها، تظل هائمةً إلى أن تُجذب لروح متجسّدة. على نحو ما، تشبه النظرة الجايْنيّة لكَرْما النظرةَ العلمية للجو (Atmosphere) باعتباره مُكتنَفاً من جزيئات ضئيلة من الهواء متعذّرة التمييز يمكن الشعور بها فحسب حين تتجمع وتندرج في حركة الريح.

من المهمّ فَهم أنّ الجايْنيّين ينظرون للتجسّد باعتباره كَرْمياً (karmic): فالجسد، والحواس، والذهن، والذكاء، ومَلَكة إرادة - الاختيار مكوّنة جميعاً من مادة كَرْما وليست جزءاً من الروح نفسها، بل إن هذه التجلّيات تُشوّش المعرفةَ الكلّية العِلْم، وتدنّس النعمة

النقيّة، وتحدّ الطاقة، وهي الخصائص الطبيعية للروح، وتؤسس على هذا النحو العبودية المُعمّية والمُقيّدةَ لهذه الخصائص.

لا تُنال المعرفة الحقّة من هذه الحواس أو الذهن، بل من الاستنارة المتأصلة في الروح. الفرْقُ بين الحكيم والجاهل هو أنّ ذهن الأول يصدّ المعرفة الطبيعية للروح أقلّ مما يفعل ذهن التالي. مماثلة شائعة تقول إنّه كما يضيء نورُ الشمس كاملَ العالم حين ينجرف الضبابُ والغيوم بعيداً؛ هكذا حين تُزاح عوائق كَرْما عن الروح، يكشف عِلمُها الكلّي الطبيعي كلَّ شيء.

لكن لماذا، إذا كانت الروح خالصةً وكليةَ العِلْم فطرياً، تصير مُجسّدة في المادة وخاضعة بالتالي لعبودية مِيتات وولادات متكررة؟ التقديرُ الجايْنيّ للإجابة هو أنّ الأرواح متجسدةٌ دائماً في مادة كَرْما، كما أنّ الذهب مطمورٌ دائماً في خامهِ. واقعاً، يُؤخَذُ هذه التشبيه إلى مدىً أبعد: فكما يمكن فصل الذهب عن خامهِ بعملية تكرير، هكذا يمكن تحرير الروح من كَرْما بعملية تطهير. وكما أنّ طبيعة الذهب مختلفة عن الخام الذي يحتويه، هكذا طبيعة الروح مختلفة عن المادة المتجسّدة فيها.

لإزالة كَرْما، من المهمّ فهم سبب تدفق كَرْما وسُبل منع هذا التدفق. العبودية ليست حصراً على الوضع البشري؛ ولكنّ التجسد البشري هو نوع خاص، لأنه يمثل فرصة فريدة لنَيل الانعتاق.

وطُوّرتْ نظرياتٌ مفصَّلة عن عمل عبودية كَرْما، واصفة إيّاها بتفصيل عظيم، لأنّ فهم عملية العبودية هو الخطوة الأولى لإزالتها. العبودية تبدأ مع التجسّد (Embodiment)، وهو عمليّة لا بداية لها وتدنّس النعمةَ المتأصلة في الروح. بسبب هذا التدنيس، تُعاق الطاقة الطبيعية للروح المتدفقة إلى خارج الجسد عبْرَ القنوات المكوَّنة من

الأفكار، والكلام، والأفعال، ويتكوّن حقلُ طاقةٍ حولها يجذب الجزيئاتِ الهائمة المنتشرة في الكون. عندما تُصاب الروح بانفعالات الرغبة والكراهية، تلتصق هذه الجزيئات بها، كما يلتصق التراب بالجوهرة الرطبة، مُضبّباً أَلَقَها الطبيعي. وعند تكبّلها بهذه التراكمات الجديدة لكَرْما، تُكدسُ كلّ أفعال الكائنات الحية، أكانت ذهنيةً، كالتفكير أو الكلام، أم أفعالاً جسدية، مقداراً معيناً إضافياً من مادة كَرْما. هذه الأفعال المحفَّزة بالرغبة أو الكراهية، والأشخاص الذين يؤذون الكائنات الحية الأخرى، يجذبون أعظم قَدْرٍ من كَرْما المدنِّسة والمعوقة. وهي دائرة صعبة الكسر، فالتلوّث الأول يفضي لأفعال، تنتج بدورها تلوّثات جديدة في الروح، تُؤدي بدورها للمزيد من الأفعال المولدة لكَرْما، المعوقة أكثر للمعرفة، المقيّدة للطاقة، والمُدنِّسة لنقاء الروح.

أنواع كَرْما

رغم تعذّر تمييز جزيئات كَرْما الرقيقة المنتشرة في الكون بعضها عن بعض في حالتها الحرة، فإنّها حين تنجذب للروح تكتسي سماتِ الأفعال الجاذبة لها. وهذا ما يتيح تصنيف الصور المختلفة العديدة لكَرْما لأنواع **ثمانية**، طبقاً للأفعال التي تولّدها والنتائج التي تترتّب لها على الشخص. **أربعة** من هذه الأنواع تُعرف بكَرْما المدمِّرة، لأنها ذات تأثير سلبي مباشر، و**الأربعة** الأخرى تُعرف بالأنواع غير المدمِّرة، لأنها تسبّبُ أنواعاً معيّنة من التجسّد.

أسوأ أنواع كَرْما تلك المنجذبة للروح عبْر أفعال الجهل والرغبة وإيذاء الآخرين. وهذه تُسمى كَرْما المدمِّرة، لأنها تدمّر استبصارَ الروح بطبيعتها الخاصة، مولّدة نظرات زائفة عن نفسها وعن العالم المادي، ومسببةً انفعالات التوق والكراهية. كلّ من التوق

(Craving)، المعبَّر عنه كطمع، ولا أمانة، وتكبّر، ومقابله، الكراهية (Hatred)، المعبَّر عنها بالغضب والعنف، يدمران السلوك الطاهر ويفضيان للمزيد من التشابك مع كَرْما. لأنّ الأنواع المدمِّرة من كَرْما تدنّس نقاء الروح، وتحدّ طاقتها، وتعمّي معرفتها، فإنها تتيح لمجموعة من الأنواع الثانوية من كَرْما الدخولَ لمحاصرة الروح، مولّدةً المزيد من العبودية. هذه الأنواع الثانوية من كَرْما تولّد مشاعرَ الرضا والبغض الفاعلة في توجيه أفعال الشخص على امتداد طريق التّوق والكراهية. فهي تحدّد الولادةَ المعيّنة للروح وطولَ حياة تجسّد ما. وفي النهاية، تقرر أيضاً الظروفَ المُعّينة المنمّية أو المُضعفة لنوعيةِ الحياة الروحية في تجسّد ما.

ليس ضرورياً التوغّلُ في التفاصيل الدقيقة لتصنيفات كَرْما لمعرفة أهميّة النقطة الرئيسة: كلّ العبودية لكَرْما ناجمة عن الأفعال المولّدة لها. بالإضافة، تتحدّد السمات والمؤثرات المحدّدة لكَرْما المجتذَبة بالفعلِ الجاذب لها.

طولُ مدّةِ استعباد كَرْما المجتذَبة للشخص يتبع كثافة الانفعالات المحفّزة للفعل فضلاً عن طبيعة الفعل نفسه. ومتى ما ولّدَتْ كَرْما كلّ آثارها، تسقط بعيداً عائدةً للحالة الحرة غير المتمايزة.

لكن أنواع كَرْما التي لم تُولّد بعد كلّ آثارها تستمر ملتصقة بالروح، مكوّنة جسداً رقيقاً داخل الكيان الجسدي. وحين ينتهي عمرُ حياة مِحددة بكَرْما، تغادر الروحُ هذا الكيان، وعبْرَ تجسدها بمادة كَرْما غير مُستنفَدة، تُولَد ثانية في كيان جسدي آخر من النوع المحدَّد بكَرْما المتراكمة تماماً. هذا سبب اعتراف الجايْنيّين بالكائنات الحيّة جميعاً ككائنات متساوية، مُعامِلينها كأعضاء في العائلة الشاملة ذاتها.

وهذا أيضاً سبب هيمنة هدف الانعتاق على الحياة الجايْنيّة،

فالعبودية لكَرْما لا تخصّ حياةَ الكائن البشري فحسب، بل كلّ الأَعمار التي لا تُحصى المتجسدة في صُور أخرى للحياة.

سبيل الانعتاق

بالنسبة إلى الجاينيّ المخلِص، يُعتبر البحث عن الانعتاق البؤرة المركزية للحياة. القيود **الأربعة**، وهي الجسد، والحواس، والكلام، والذهن، سوية مع التعهدات العظيمة **الخمسة**: اللاإيذاء، وعدم السرقة، والطهارة الجنسية، والصدق، وعدم الجشع، تُعتبر عن طيب خاطر معياراً للتثبّت من تدفّقات كَرْما نحو الداخل. بالإضافة، يأخذ كلّ جاينيّ على عاتقة جملة من الكفّارات لحَرق قوى كَرْما المكدَّسة أصلاً.

الانعتاق، وهو عملية إيقاف تدفّق المزيد من مادة كَرْما وإزالة العبودية القائمة، يُمكنُ أنْ يُرى كسبيل للتطهّر المتنامي.

تقليدياً، حُدّدتْ **أربع عشرة** مرحلة على هذا السبيل:

المرحلة الأولى: وتؤشر بداية السبيل. وفيها تَكون الروح نائمةً روحياً، جاهلة بعبوديّتها لكَرْما، متّسمة بالانفعالات المنفلتة والنظْرات الخاطئة.

المرحلة الثانية: في المرحلة الثانية، يُثير قَدْرٌ ضئيلٌ من الإيمان، يتوارى بسرعة، حركةً خفيفة صوب الاستبصار. السّمة الاستثنائية لهذه المرحلة هي أنها محطة توقّفٍ للروح بعد وصولها للمرحلة الرابعة، حيث تكون نالتْ لمحةَ الاستنارة الأولى. هذه المرحلة تُسمى مرحلة "الرؤية المتردّدة"، لأنّ الروح تسترجع فيها انطباعاً مُحفِّزاً يُسهل لها أن تَخبِرَ ثانية لمحةَ الاستنارة المميزة للمرحلة الرابعة.

المرحلة الثالثة: في المرحلة الثالثة، هناك إيمان أقوى، لكن بسبب الشك العنيد تظلّ الروح عاجزةً عن بلوغ الاستبصار الحقّ. مع ذلك، في هذه المرحلة، تُمكّنُ القدرة الفطريةُ للروح على رمي عبء كَرْما، من رؤية، وللمرة الأولى، الجهلَ والانفعالاتِ التي تكبّلها بمعاناة الجسد والذهن. هذا الوعي يتيح للروح مواجهة ومقاومة عبوديتها، لتحقيق ومضة خاطفة من الاستبصار الحقّ. حين يحدث هذا، تمرّ الروح بسلسلة من التطهّرات المخفِّضة جذرياً لقوة ومدّة عبودية كَرْما القديمة المتراكمة سابقاً، فضلاً عن تلك الجديدة التي ستتراكم مستقبلاً. لكن إذا كان عبء كَرْما كبيراً جداً ليُقاوم في هذا الوقت، ترتدّ الروح إلى المرحلة الأولى، ولا تتقدم إلى الرابعة.

المرحلة الرابعة: في المرحلة الرابعة، تَخبرُ الروحُ يقظتَها الأصيلة الأولى، وهي لمحة مقتضبة إنما مبهجة من طبيعتها الحقّة. مع ذلك، لأنّ هذه الرؤية ناجمة عن كَبْت، لا عن إزالة كَرْما الخادعة، فإنها تدوم لحظة قصيرة فحسب، تنزلق بعدها الروحُ عائدة إلى المرحلة الثانية. تدريجياً، ولأنّ المزيد من التطهير يزيل المزيد من كَرْما المولّدة للعبودية، سيكون هناك المزيد من خبرات الاستنارة، ولمُدد أطول، حيث تُشرع الروحُ رحلتها الروحية صوب التحرر النهائي.

المرحلة الخامسة: في المرحلة الخامسة، يَخبرُ الإنسان قوةَ السيطرة على الانفعالات ويمسي قادراً، على الأقل، على كبحها. في هذه المرحلة، يتعهد الشخص الامتناع عن العنف، والزيف، والسرقة، والتملك، والسلوك الجنسي غير المحتشم، كجزء من مسعى تهذيب سلوك قويم.

المرحلة السادسة: في هذه المرحلة، انضباطُ الشخص الأخلاقي يمكّنه من كبح أعتى الانفعالات.

المرحلة السابعة: في المرحلة السابعة، يكتمل انضباطُ النفس ودحرُ الغضب. هنا، تُهزم اللامبالاة والانحلال الأخلاقي وتتعاظم القوى التأملية (Meditative)، مُتيحة للشخص العيش في وعي أكبر، كابحاً الأفعال المكرَّرَةَ لعبودية كَرْما. مَنْ بلغ المرحلة الرابعة، والخامسة، والسادسة، أو السابعة، وكان أعاد خَبْرَ الاستنارة المؤقتة، سواء بواسطة الكبْت والإزالة الجزئيين لكَرْما المعمّية للرؤية، أو بإزالتها تماماً، يمكنه دخول المرحلة الثامنة.

المرحلة الثامنة: مع دحر اللامبالاة واكتمال انضباط النفس، تُخْبَرُ استنارةٌ اعمق ويبلغ الشخصُ تقدماً روحياً غير مسبوق. هنا، يُدحر الغرور، وتتضاءل كَرْما المؤذية، وتتعاظم قوتها المفيدة بواسطة الدوافع الإيجابية.

المرحلة التاسعة: يُفضي التقدمُ الروحي في المرحلة الثامنة إلى نشاط روحي متنام وإلى المزيد من تطهير الروح. ويُزال المزيد من كَرْما المشوِّشة للفعل والمضبِّبة للرؤية في هذه المرحلة، ويتمّ دحرُ الخداع.

المرحلة العاشرة: المرحلة العاشرة من التقدم الروحي تُسمى مرحلة "كبح النفس التامّ مع جشعٍ وامضٍ"، لأنّ التطهير الأخلاقي يصل مرحلةً يُزيل فيها الجشعَ الشرِه، لكن تظلّ الصورةُ الأخفى من الجشع، وهو الجشع لامتلاك جسدٍ، مكبوحةً لا غير.

المرحلة الحادية عشرة: في هذه المرحلة، يَمضي الإنسان لما وراء الكبْح، على الأقل إلى الإزالة الجزئية والكبْت التام حتى لأكثر صور الجشع خفاءً.

المرحلة الثانية عشرة: تُسمى هذه المرحلة مرحلة "ضبط النفس التامّ مع الانفعالات المُزالة"، لأنّ كلّ تَعميات كَرْما مولّدة ـ الانفعال

تكون أُزيلتْ بإزالة هذه الكَرْمات (karmas) الخادعة. ومع إزالة حتى الانفعال المُسمى "الجشع الخفي بالجسد"، تكون مُحيثْ كلّ أنواع كَرْما مولّدة ـ الانفعال.

المرحلة الثالثة عشرة: هنا، يكون الإدراك الحسي، والمعرفة، والنعمة، وطاقة الروح، مكتملة، خالصة، وبلا حدود. مع ذلك، تظل كَرْما تتراكم لأنّ الروح لمّا تزل متجسدةً. لهذا تُسمّى هذه المرحلة مرحلة "العِلم الكلّي مع النشاط الجسدي".

للدخول في المرحلة الرابعة عشرة، وهي مرحلة "العلم الكلّي دون نشاط جسدي" على الروح إيقاف كلّ الأنشطة، الفظّة والرقيقة، للجسد، الكلام، والذهن. وهذا يتحقق عبْرَ التأمل العميق (Deep Meditation).

المرحلة الرابعة عشرة: في هذه المرحلة النهائية، ومع إزالة آخر رواسب مادة كَرْما، تغدو الروح حرةً من النشاط. هنا، في اللحظة الأخيرة قبل الموت، تكون الروح أكملتْ تطورها. اللحظة التالية التي تعيشها هي الانعتاق أو موكْشا (Moksha)، أي الحرية الكاملة، لتنال التحررَ الأبدي غير المتجسّد.

التقدم خلال هذه المراحل الأربع عشرة يتحقق بواسطة جمع الإيمان العميق، والمعرفة الحقّة، والسلوك الطاهر، وهذه هي "**الجواهر الثلاث**" في الممارسة الجاينْيّة التي بفضلها يمكن إيقاف تدفق كَرْما المدمِّرة، الناشئة عن الضّلال، والنظْرات الزائفة، والانفعالات.

يُعتبر الإيمان العميق، تقليدياً، أوّل **الجواهر الثلاث** لأنّ بلوغه يؤشر لحظة التغير الحاسم لطريق الفرد من طريق المزيد من العبودية إلى طريق الانعتاق. مع ذلك، سنتفحّص النظرة الجاينْيّة للمعرفة أولاً، لنقيّم كلاًّ من طبيعة الإيمان والحاجة إليه.

الجهل يولد كَرْما المدمِّرة لاستبصار الروح بطبيعتها الخاصة مكوّنةً نظْراتٍ زائفة عن نفسها والعالم. هذا الجهل، الناشئ عن دَنَس الروح الأولي، يُشوّش معرفتها الكلّية العِلم، ويصيّرها معتمدةً على الإدراك الحسي، والعقل، وسلطة الآخرين لأجل المعرفة. لكن أنواع المعرفة هذه شديدة المحدودية، تعمّي من الواقع أكثر مما تكشف.

حسب الميتافيزيقيا الجاينيّة، يتكون الواقع من عددٍ لا يُحصى من المواد (Matters) والجواهر الروحية (Spiritual Substances)، وكلّ منها بخصائص لا تُعّدَ. ليس هناك فقط جواهر لا تُعدّ، وكل منها بخصائص لا تحصى، وإنما كلّ خاصية عِرضة لعددٍ غير محدود من التعديلات. من الواضح أنّ المعرفة العادية (غير الكلّية) عاجزة عن احتواء هذا الواقع المعقّد، لأنها مقيدة بالحواس والعقل (Reason)، وبزوايا النظر المُتبنّاة من العارِف، وبشروط المكان، والزمان، والضوء، وما شابه.

الجاينيّون، وعبْرَ اعترافهم بالطبيعة المعقّدة الغنية للواقع، طوّروا مفهوماً عن "تعددية ـ وجوه" أَنِيْكانْتا (Anekanta) الوجود، بالضدّ من المزاعم الفَيْدية بأن بْرَهْمَنْ وحده الحقيقي بصورة مطلقة في النهاية، لأنه دائم وغير متغيّر. فكرة أَنِيْكانْتا تتعارض أيضاً مع زعم البوذيين بأن لا شيء دائم، وأن عمليات التغيّر هي الواقع الوحيد. هذا المفهوم عن تعدّد ـ وجوه الوجود مَكّنَ المفكّرين الجاينيّين من التشديد على البقاء والتغيّر معاً. فما تكون عليه الأشياء في ذاتها، كجوهر باقٍ، لكن صور أو صيغ هذه الجوهر متغيرة باستمرار.

ومن خلال التأكيد على حدود المعرفة العادية، طور الجاينيّون

نظرية نسبيةِ الحقيقة حسب المنظور نَيَا (Naya) الذي يُنظر إليها منه. فوق هذا، لأنّ الواقع متعدّد الوجوه والمعرفة حقيقية فقط من منظور معين، فكلّ المزاعم المعرفية ليست يقينية سِيَاتْ (Syat) ولها صورة "**س قد تكون ص**" وليست صورة "**س هي ص**".

المنظورات المحدّدة

حدود المعرفة تُوضح بالقصة الجاينيّة الشعبية عن الفيل والعميان الخمسة: جاء ملِكٌ ذات يومٍ بخمسة رجال عُمْي إلى فنائه حيث رُبِطَ فيل ضخم، ثم سألهم أن يُخبروه ما هذا الشيء. كلّ منهم تحسّس الفيل، وعلى أساس إدراكه، قال للملك ما حسِبَه. الرجل الأول الذي تحسّس الخرطوم أعلن أن هذا الشيء أفعىً ضخمة. الثاني الذي لمس الذيل قال إنّه حبل. الثالث الذي أحسّ بالساق سمّاها جذع شجرة. الرابع الذي أمسك بالأُذن قال عنه مروحة، بينما قال الخامس الذي لمس جانب الفيل إنه جدار. ولأن كلاً منهم أصرّ على أن زعمه هو الصحيح ويصف بحقّ الشيء المعنيّ، عاجلاً ما انخرطوا في جدل ساخن، عاجزين عن حلّ النزاع لفشلهم في إدراك أنّ زعمَ كلّ منهم صادق من منظور محدود فحسب.

وكالرجال العُمي، كلّ إنسان يتصور الأشياء من زاوية نظره الخاصة فقط. وعندما يُفهم أنّ المعرفة محدودةٌ بالمنظور الخاص المُنالة به، يصير سهلاً رؤية أنّ المزاعم المعرفية مشروطةٌ بقيود المنظور المفترَض، ووجوب التعبير عنها دائماً كمزاعم صادقة أوّلياً لا غير. على سبيل المثال، في القصة الجاينيّة هذه، كان على الرجال العُمي الحذر أكثر، وأن يقول الواحد منهم، مثلاً، "بوقوفي هنا، ولمسِ الشيء بيدي، يبدو لي كمروحة تهوية. إذاً قد يكون مروحة تهوية". وعلى هذا النحو، ولأن كلّ المعرفة هي من منظورات

محدودة، على كلّ شخص فهم أنّ المزاعم المعرفية واجبة التأكيد بمشروطية لا غير.

الحَمْل المشروط

في تحليلهم لمنطق التقرير المشروط (Conditional Assertion)، خلُصَ الجاينيّون لمخطط **سباعي** لزعم الصدق في أيّ موضوع محدَّد. مثلاً، التقريرات (Assertions) التالية ممكنة بخصوص درجة حراراة قدحٍ من الماء:

1. قد يكون دافئاً (لشخص قادم من البرد).

2. قد لا يكون دافئاً (القادم من غرفة دافئة سيشعر به بارداً).

3. قد يكون دافئاً وغير دافئ، بحسب حالات معينة.

4. بمعزلٍ عن كلّ الحالات، يصير الماء متعذّر الوصف (كل معرفة تستند لحالات معينة).

5. رغم أنه متعذّر الوصف بذاته، يمكن القول إن الماء دافئ نسبة لحالات معينة (توليف من 1 و 4).

6. رغم أنه متعذّر الوصف بذاته، يمكن القول إن الماء غير دافئ نسبة لحالات معينة (توليف من 2 و 4).

7. رغم أنه متعذّر الوصف بذاته، يمكن القول إن الماء دافئ وغير دافئ، استناداً لحالات معينة (توليف من 3 و 4).

السبب في أنّ كلّ التقريرات الثلاثة الأخيرة تبدأ بالقول "رغم أنه متعذّر الوصف بذاته" هو أن لكلّ جوهر معروف وموصوف عدداً لا يحصى من الخصائص، لكلّ منها بدورها عدد لا يحصى من التعديلات. ورغم أنّ المعرفة العادية تَكشفُ عن بعض تلك

الخصائص والتعديلات، فإنها تعجز عن كشفها جميعاً. هكذا، كلّ التوصيفات للواقع جزئية لا أكثر. الجوهر نفسه، بخصائصه وتعديلاته التي لا تُعدّ، تُمكن معرفته كلياً فقط عند دحرِ قيود المعرفة جميعاً. المخطط السباعي للتقرير المشروط يمكنّنا من تمييز الطبيعة الجزئية والقاصرة للمعرفة البشرية العادية.

الإيمان

من خلال فهمهم للطبيعةَ الجزئية للمعرفة العادية يثمّن الجايْنيّون معرفةَ **صانعي ـ العبور**. فتعاليم هؤلاء تشجّع الإيمان وتحفّز السعي إلى محاكاة حيواتهم بأمل بلوغ عِلم كلّي، والطهارة، والنعمة. وهذا، بدوره، يوقظ حنيناً عميقاً للاستبصار والمعرفة الحقّة المحفّزة لنزوع الروح الطبيعي صوب التحرر وتوجيه طاقاتها لاستعادة عِلمها الكلّي، لأجل إتاحة ومضة الاستبصار سَمْيَكْ دَرْشَنا (Samyak Darshana) المؤشرة لبداية الطريق للخروج من العبودية. برغم أنّ خبرة اليقظة الأولية هذه هي المرحلة الرابعة فحسب من سبيل الانعتاق، فإنها شديدة الأهمية. فهذه الومضة اللحظية للاستبصار توجّه طاقاتِ الروح لدحر العبودية، واضعةً إياها على طريق الانعتاق. وبالتالي، هذه الاستنارة اللحظية للروح نقطة انعطاف حاسمة في سعيها إلى التحرر.

الأهمّ، أن هذه الرؤية اللحظية للطبيعة الحقّة للروح تمكّن الشخص من إيقاف التماهي مع الجسد ـ الذهن وأفعالهما، وتأتيه بإدراك أنّ نشاط الروح الخالص والحقّ هو النشاط المعرفي. هذا الإدراك يأتي بالسلام الباطنيّ المحفِّز للسلوك الطاهر المطلوب لدحر نوازع الغضب، والكراهية، والتكبّر، والخداع، والجشع.

ومضة الاستبصار هذه تكشف أيضاً المجتمعَ الكونيَّ للأرواح، مولّدة شعوراً قوياً بالأخوّة مع كلّ الكائنات. فهذا الإدراك يولّد تعاطفاً

خالصاً، يعبّر عن نفسه بالمَيل لتجنّب إيذاء أيّ كائن، والأكثر إيجابية، المَيل لمساعدة كلّ الكائنات في سعيها للخلاص.

الإيمان (دَرْشَنا)، المستيقظ في الومضة اللحظية للاستبصار، يتكوّن من خلال رؤية الواقع والموقف الإيجابي نحو الحياة والتحرر. فهو يستبدل الريبيّة (Skepticism) بموقف إيجابي، رغم أنه نقديّ، ونظرةٍ عامةٍ تؤكد صدق هذه التعاليم مزيلة رغباتِ الكسب والمنفعة كمصادر للدافعية. مَقْتُ الأنواع العادية من الشرور والمعاناة يُستبدل بشعور أعمق يَعتبر البغيضَ هو ما يولّد العبوديةَ. والإيمان يوفر الأمان في المعتقدات والممارسات الجاينيّة ويحفّز الفرد للفعل بطريقة تنير التعاليمَ الجاينيّة وتجعلها قدوة، وفي النهاية، اتباع مَثَل جِنَا أو الغالبين الإيمان يحثّ الشخص أيضاً على أن يغدو حامياً للنظام الجاينيّ.

يتوجّب التأكيد أنّ الإيمان، رغم تعذّر الاستغناء عنه في الطريق الجاينيّ، هو رؤية للواقع، وليس ايماناً أعمى بأشخاص أو كتبٍ مقدسة. أساس الإيمان خبرة ومضة لحظة من الاستبصار، في الطبيعة الحقّة للروح، تقدّم مقاربةً ايجابية للحياة وتدفع الشخص للعمل لأجل الانعتاق.

بالإضافة، يتوجب توضيح واختبار الفهم المتاح من الإيمان بعناية من خلال الخبرة والعقل. شدّدتْ الجاينيّة كثيراً على الرؤية الفلسفية والتبصّر كوسائل للخلاص، كما شدّدتْ كثيراً أيضاً على الجهد الشخصي والسلوك القويم لهذا الخلاص. الرؤية المطروحة عبْر الإيمان تعطي اتجاهاً للحياة وتُطلِقُ طاقات الروح المطلوبة لإيقاف تراكمات كَرْما، لكن الجهد البشرى العظيم لممارسة الزهد والأخلاقية وحده يستطيع محو العبودية.

السلوك

رغم أنّ الإيمان والمعرفة يهيّئان الطريق ويوفران الاتجاه الضروري، فإنّ السلوك القويم والطاهر هو ما يوقف الانفعالات المؤدّية إلى عبودية كَرْما ويحقّق التقدم المطلوب نحو الانعتاق المؤشّر بالمراحل رقم خمسة، وستة، وسبعة. هذا الفهم أفضى إلى التزام جايْنيّ قويّ بالمبادئ والممارسة الأخلاقية. ليس فقط مثالُ أمانة رجال الأعمال الجايْنيّين، بل حتى المعايير الأخلاقية العالية لكامل المجتمع الجايْنيّ أَثرتْ في كلّ شعوب الهند والعديد من الشعوب خارج شبه القارة.

السلوك الطاهر يعني عيش حياة فاضلة. كلّ جايْنيّ يتعهد ممارسة الفضائل الأولية الخمس: اللاإيذاء، والصدق، وعدم السرقة، والطهارة الجنسية، وعدم الطمع، باعتبارها نواة السلوك القويم. والعديد من الجايْنيّين، لاسيما المتقدّمين في ممارساتهم، يتعهدون أيضاً قائمة طويلة من الفضائل الثانوية.

اللاإيذاء

اللاإيذاء، أَهِمْسا (Ahimsa)، هو أساس الأخلاق الجايْنيّة، ففي النهاية كلّ أسئلة الخير والشر والحقّ والباطل تنبع من كون الفكر، والكلام، أو الفعل موضوعِ البحث مؤذياً لصورة ـ حياة (Life-Form) معيّنة. ورغم إقرار البوذيين والهندوس أيضاً بمبدأ اللاإيذاء كقاعدة أساسية للحياة، فإنّ الجايْنيّين طوروه بتفصيل أكبر ومضَوا بتطبيقه لأقصى مدى. مصطلح اللاإيذاء (Nonhurting) مصطلح نافٍ (Negative)، لكن المبدأ إيجابي (Positive) تماماً، ومتجذّر في فلسفة تعترف بمجتمع كلّ الكائنات الحيّة وترى الحبَّ أساس العلاقة بين كلّ أعضاء هذه الجماعة. إنه يجسد إدراك انتماء كلّ حياة للعائلة الشاملة ذاتِها وأنّ إيذاء الآخرين يعني تدمير مجتمع الحياة، وهو أساس كلّ قداسة. طبقاً لـ أومَسْفَتِيْ (Umasvati)، المعلّم الجايْنيّ العظيم من القرن الثاني، الأرواح وُجدتْ لتخدم بعضها بعضاً.

تتضمن أَهِمْسا كلاً من الفعل والقصد. ويُعرّفُ الإيذاء كإيذاء للكائنات الحية الأخرى إمّا قصدياً، أو باللامبالاة والإهمال، أو من خلال الأفعال المدفوعة بالغرور، والجشع، والكراهية، والإجحاف، أو الرغبة. لكن النيّة نفسها بإيذاء الآخرين، حتى لو لم يُنفذ الفعل مادياً، تُرى إيذاء لهم. كلّ الأفعال المتجذرة في الغضب، والغرور، والكراهية، والجشع، وعدم الأمانة تعتبر صوراً من العنف يتوجب رفضها والتخلي عنها.

الصدق. التعهد العظيم الثاني هو التعهد بالصدق سَتْيا (Satya)، ويتطلب عناية خاصة للتثبت من استخدام الكلام دائماً لخير مجتمع الحياة (Community of Life). ففضيلة الصدق مرتبطة بقوة بفضيلة أَهِمْسا، لأنّ القاعدة هي تحاشي الكلام المؤدّي إلى الأذى.

يحتاج الصدق أمانةً تامة في كلّ الأعمال والفعاليات المهنية، ويحثّ التصرفَ المُدقّق لرجال الأعمال الجاينيّن، وهو ما أكسبهم احترامَ الجميع تقريباً. ممنوع أيضاً بواسطة الصدق أفعال الكلام التي قد تؤذي الآخرين عبْرَ الجفاء، القسوة، الفظاظة، القيل والقال (Gossip)، وتخريب الثقة، والافتراء، أو حتى الثرثرة العقيمة.

عدم السرقة. التعهد الثالث، عدم السرقة، يتطلب عزوفَ الإنسان عن أخذ ما يعود لإنسان آخر، سواء بشكل السرقة الصريحة أو بصور أكثر تمويهاً، كغشّ مُنتَج معيّن، والتهرب من الضرائب، والسوق السوداء، واستخدام أوزان ومعايير خاطئة في تبادل المنتجات، وإنكار القيمة الحقيقية للبضائع أو الخدمات المتبادلة، وهكذا. وعلى الشخص رفض البضائع المسروقة أو المفقودة أو شراء بضاعة بسعر أدنى إذا كان تمّ الحصول عليها دون مشروعية أصلاً. القاعدة العامة هي عدم أخذ أيّ شيء لا يُقدَّم للشخص .السرقة، مهما كانت صورتها، تُعتبر فعلاً مؤذياً نابعاً من الجشع، والفضيلة

الإيجابية لعدم السرقة تتجسد في القناعة التامة بما يملكه الشخص وانتفاء أدنى رغبة بممتلكات الآخر.

الطهارة الجنسية (Sexual Purity). التعهد الرابع هو تعهد الطهارة الجنسية بْرَهْمَكَرْيا (Brahmacarya). المسوِّغُ لهذا التعهد هو أن النشاط الجنسي ناجمٌ عن الرغبات المكوِّنة للعبودية. الزاهد الجايْنيّ لا يمتنع عن النشاط الجنسي فحسب، بل عن كلّ صور التفكير بالجنس. والعزوبة، بالنسبة إلى العامة من الناس، تعني الامتناع عن النشاطات أو الأفكار الجنسية خارج العلاقة بين الزوجين.

عدم الطمع. التعهد الخامس على كلّ جايْنيّ هو التعهد بعدم الطمع أَبَرِغْرَهَا (Aparigraha). إذ يجب تطوير اللاتعلّق (Nonattachment) لوضع حدّ للسعي إلى التماهي مع العالم الخارجي للأجسام الكَرْمية (karmic). هكذا، فإن أَبَرِغْرَهَا تعني أكثر بكثير من مجرّد عدم التملك، رغم أنّ عدم التملك هو أكثر علاماتها الخارجية وضوحاً والمطلب الأول لها. على المتسوّل(*) (Mendicant) التخلي عن كلّ ثروته وممتلكاته عند انضمامه للرهبنة، وعلى إنسان العامّة مراعاة التقييدات والشروط العديدة على الثروة والممتلكات ووسائل كسبهما. لكن التخلّي المادي بذاته ليس الهدف. الهدف هو التخلص من كلّ الأفكار والمواقف التي هي أدوات ووسائط الرغبة والنفور الناجمين عن منظورٍ تَشوّهَ بتراكمات كَرْما. التعهد بإزالة الأفكار والأفعال المتجذرة في الرغبة أو النفور مؤسَّسٌ على الاستبصار بفاعلية هذه الطريقة لإزالة الرغبات والنفورات نفسها.

(*) أي الراهب المتسول.

هذه التعهدات الخمسة الأساسية تتعزز وتُوسع بسلسلة من التعهدات الثانوية التي (1) تختصر السفر؛ (2) تمنع شربَ الماء غير المصفى، وأكلَ أنواع معينة من الطعام، أو استعمالَ طرائق معينة في إعداده؛ (3) تحرّم الاعتزالَ وخلقَ المتاعب، وتقديم النصيحة المؤذية، ومراقبةَ أو الاستماع لأحداث وفعاليات غير تهذيبية؛ (4) تُلزم الصيام؛ (5) تتطلب التأمل؛ (6) تأمر بالتصدُّق (7) تحدّد فعاليات الشخص مؤقتاً بموضع (Location) مُعيَّنٍ مُعطى؛ وأخيراً، (8) تُلزم المرءَ بالموت المقدس (Holy Death) عبْر التأمل والصيام.

تأثير الفكر الجائنيّ

ختاماً، علينا الإشارة إلى أنّ سبيل الانعتاق الجائنيّ أدّى إلى مساهمات ثقافية مهمّة في الحياة الهندية. فالتشديد الجائنيّ على أهمية المعرفة البشرية أفضى لإنجازاتٍ هامّة في الفلسفة، والمنطق، والأدب، والعمارة، والفن، والرياضات، والعلوم، مُشجعاً غير الجائنيّين على تطوير وتحسين أنساقِهم ومناهجهم الخاصة. مساهمات هَرِبَدْرا (Haribhadra) (القرن السابع)، وهَيْمَكنْدرا (Hemacandra) (القرن الثاني عشر)، ومَلِسَيْنا (Mallisena) (القرن الثالث عشر) في مجال المنطق الهندي (Indian Logic) كانت قوية بما يكفي لحَفْزِ تفكير الفلاسفة البارزين في البوذية والهندوسية لتحقيق تقدم معرفي مفهوميّ (Conceptual) بارز.

وباستخدامهم اللغات المحلّية لتأليف القصص والحكايا (Narratives) والقصائد، بغرض تقديم التعاليم الجائنيّة للناس البسطاء، ساهم الرهبانُ الجائنيّون بقَدْرٍ عظيم في تطوير الأدب في هذه اللغات. الولع الجائنيّ بالكتابة وبجَمع النصوص أدّى إلى تكوين مكتباتٍ بارزة خدمتْ المجتمع الأوسع وأنقذتْ الكثير من النصوص

القديمة في علم الفلك، والرياضيات، والنحو، من الدمار. تاريخ هَيْمَكنْدرا (Hemacandra) الشعريّ للعالم كما مصوَّر في الأسطورة والخرافة، وقواعده النحوية ومعاجمه السنسكريتية والبْرَكْرِتيّة (Prakrit) وكتبه العلمية المنهجية، على سبيل المثال، ساهمتْ كثيراً في إدامة الدراسة في هذه المواضيع وفي الحفاظ عليها.

لكن لعلّ أكبر المساهمات في الحياة الهندية جاءتْ من القدوة الجايْنيّة في الأخلاق والفضيلة والتفكير المتأني. هجراتُهم من وادي نهر الغانْج إلى القمم الجنوبية، وعبْرَ الحدود الغربية لشبه القارة أتاحتْ لهم نشرَ أفضل ما في الثقافة الهندية في تلك الأجزاء من الهند بواسطة نماذج حياتهم. الحرص الجايْنيّ على قاعدة اللاإيذاء كان عاملاً رئيساً في أهميته، بحيث رُوعيَ هذا المبدأ الأخلاقي أيضاً في الحياة البوذية والهندوسية عبْر القرون. مَهاتما غاندي، القديس الهندوسي الذي عرضَ هذا المبدأ أمام الانتباه المعجَب لكامل العالم، بحرصه على اللاإيذاء في جهوده الناجحة للتخلص من نيرِ الحكم الكولونيالي البريطاني، أقرَّ بالامتنان للانطباع العظيم الذي تكوّن لديه بواسطة الجايْنيّين الفُضلاء ممن عرفهم في شبابه.

أسئلة للمراجعة

1. كيف تتصور الجايْنيّةُ مادةَ كَرْما؟ ناقشْ جانب الكتلة (Mass)، والقوة (Force)، وتجمع الذرّات، في هذا التصور.

2. ما هي الروح (Soul)؟ وما سماتها الأساسية؟

3. ما هي العبودية (Bondage)؟ كيف تحدث؟ وكيف تتأسس؟

4. فيمَ يكمن التحرر، وكيف يمكن تحقيقه؟ ناقشْ طريقةَ الفعل المشترك للإيمان، والمعرفة، والسلوك، لتمكين الشخص من بلوغ المستويات المختلفة من التطهّر.

5. ما النظرية الجاينيّة عن المعرفة؟ اشرح الطبيعة المشروطة للمعرفة سِيَدْفَدا (syadvada).

مراجع إضافية

Ahimsa, Anekanta and Jainism, edited by Tara Sethia (Delhi, India: Motilal Banarsidass, 2004), is a collection of essays on the contemporary significance of Jainism by key scholars in the field.

Collected Papers on Jaina Studies, by Padmanabh S. Jaini (Delhi, India: Motilal Banarsidass, 2000), is a collection of essays on important topics, including *ahimsa* and *karma*, by one of the world's foremost Jain scholars.

Tattvartha Sutra: That Which Is, by Umasvati, translated and introduced by Nathmal Tatia (San Francisco, CA: Harper Collins, 1994), is an excellent translation of this foundational Jain text and its three most important commentaries.

The Jaina Path of Purification, by Padmanabh S. Jaini (Berkeley, CA: University of California Press, 1979), is by far the best book on Jainism. Sympathetic but unbiased and scholarly, it is written in clear, straightforward English, simple enough for the beginning student of Jainism, yet accurate and profound enough to help the more advanced student.

Jainism and Ecology: Non-Violence in the Web of Life, edited by Christopher Key Chapple (Cambridge, MA: Harvard university Press, 2002), contains essays by leading Jain scholars on the Jain concept of nonviolence and its implications for ecology.

Jainism and Early Buddhism: Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini (Freemont, CA: Asian Humanities Press, 2003), is a collection of essays comparing Jainism and Buddhism by leading scholars.

Central Philosophy of Jainism (Anekantavada), by Bimal Krishna Matilal (Ahmedabad, India: L.D. Institute of Indology,

1981), is an excellent comparative philosophical analysis of Jain theory of knowledge showing the basis of conditionality *(syadvada)*.

The Jains, by Paul Dundas (London: Routledge, 1992), is a comprehensive survey of the ideas and practices of Jainism.

The Scientific Foundations of Jainism, by K. V. Mardia (Delhi, India: Motilal Banarsidass, 1990), discusses the basic concepts of Jainism in terms of modern science.

Sources of Indian Tradition, 2d ed., vol. I, edited by Ainslie T. Embree (New York: Columbia University Press, 1988), contains translated Jain texts and explanations by the great scholar A. L. Basham (pp. 43-92). Topics covered include cultural background, ideas of bondage and liberation, and philosophical and political thought.

Philosophies of India, by Heinrich Zimmer (Cleveland, OH: World, 1961), contains a long illuminating chapter on Jainism.

الفصل الرابع

البوذية: التعاليم الأساسية

نبذة

بدأ التقليد البوذي في الهند حوالى 528 ق.م.، مع استنارة (Enlightenment) سِدْهَرْتا غاوْتَما(*) (Siddhartha Gautama) (563 ـ 483 ق.م.)، بعد استنارته صار يُعرف باسم بوذا(**) (The Buddha)، أي "المُستنير" (Enlightened One)، لأنه أيقظ الناسَ على حقيقة المعاناة دُوكا (Duhkuha)، وأسبابها، والسبيلِ إلى إزالتها بإزالة أسبابها. طريقة بوذا بفهم المعاناة ودحرها، المطروحة في أوّل تعاليمه في حديقة الأيائل (Deer Park) في سَرْنَت (Sarnath) انتشرتْ بسرعة. وبحلولِ موته في 483 ق.م.، كانت انتشرتْ أصلاً في مَغَدها

(*) تعني "سِذْهَرتا" (Siddhartha) "سِذهتا" (Siddhatta) في لغة بالي حرفياً في السنسكريتية "مَن ينال غايته". و"غاوْتَما" (Gautama) "غوتاما" (Gotama) في لغة بالي اسم عائلته.

(**) لفظ اسمه في السنمسكريتية هو "بُودا" أو "بُدَا"، ويُكتب في الإنجليزية مع أداة التعريف (The Buddha)، تمييزاً له عن المستنيرين من أتباع مذهبه (Buddhas) (ترجمناها إلى "بودات"، ومفردها "بودا")، أما أتباع مذهبه فهُم، بطبيعة الحال، "البوذيون" (Buddhists).

(Magadha) وكوسَلا (Kosala). وعبْرَ مئات قليلة من السنين، لا سيما تحت رعاية الملك أشوْكا (King Ashoka) (حكم بين 269 ـ 232 ق.م.)، انتشرتْ البوذية على امتدادِ شبه القارة الهندية وما وراءها. إذ قَدّمَ أشوْكا النموذجَ للجهود البوذية التبشيرية اللاحقة التي انتشرتْ بنجاح على امتداد كامل آسيا بحلول 700 م.

كيف كانت حالُ الهند قبل خمسة وعشرين قرناً، أيام حياة بوذا؟ قبل كلّ شيء، كانت الهندُ واحدة من أعظم حضارات العالم آنذاك، بثقافة غنية، وبعِلم وتقنية متقدمين، بتقاليد عقلية متطورة، وصناعة وتجارة مزدهرتينِ. وكان تحوّلٌ اجتماعي رئيس من الحياة الزراعية إلى الصناعة والتجارة المدينيتين (Urban) جارياً، مؤدياً إلى مُساءلة القيَم، والأفكار، والمؤسسات القديمة. لا ريب في أنّ بوذا نشأ في زمان مثير عقلياً، شَكّلتْ فيه المناقشاتُ المحفِّزة عن الأفكار الجديدة جزءاً مهماً من الحياة اليومية.

من المنظور الديني، تحدّتْ الطرقُ الجديدة للإيمان والممارسة الدينَ الفَيْدي الراسخ. وكان الشُغل الشاغل للفكر والممارسة الدينيين في زمن بوذا مشكلة المعاناة والموت. كان الخوف من الموت مشكلةً حادّة بوجه خاص، لأنه كان يُرى سلسلةً بلا نهاية من المِيتات والولادات المتكررة. ورغم فرادة الحلّ البوذي للمسألة، كان أكثر الباحثين الدينيين في زمانه منخرطين في البحث عن طريقة لنَيْلِ الحرية من المعاناة والموت المتكرّر.

فلسفياً، قاد البحثُ عن التحرر من المعاناة والموت إلى التفكّر في طبيعة النفس، والفعل، والمعرفة، مفضياً إلى جوّ مشجع للنقاش النقدي، ومولّداً تنوعاً عظيماً في النظرات الفلسفية. المشترَك بين جُلّ هذه النظرات هو نزعة البحث عن أساس مُطلَقٍ للنفس والواقع،

أساس لا يتغير للحقيقة واليقين. كان هناك إحساس بالحاجة إلى نفسٍ موحَّدةٍ (Unified)، غير متغيرة - نفسٍ تكمن وراء العمليات الذهنية والجسدية الدائمة التغير المختبَرةِ عادةً باعتبارها نفساً - لتعليل الخبرة البشرية. كان هناك أيضاً إحساسٌ بالحاجة إلى حقيقة مستقلة، دائمة - حقيقة كائنةٍ وراء الجريان المشروط (Conditioned Flux) المُختبَر عادة باعتباره واقعاً - لتعليل موضوعية العالم. وكانت هناك خشية من انعدام الأساس للحقيقة أو القيَم من دون أيّ نفس أو واقع مطلقين. ومن دون حقيقة أو قيَم، ستكون الحياة بلا معنى. ولهذا بدا، لمعظم المفكرين في عصر بوذا، أنّ الخيار إما القبول بتجذّر النفسِ والواقع في حقيقة مطلقة ما، وراء المعاناة والموت، أو، خلافاً لذلك، الاعترافُ باستعصاء مشكلة المعاناة والموت على الحلّ. وكان بوذا فريداً بين مفكري الهند في رؤية **طريق وسطي** (Middle Way) يحلّ مشكلة المعاناة والموت دون افتراض أيّ مُطلقٍ.

ما البوذية؟ فلسفة أم دين؟ بدأت البوذية كفلسفة حياة، مشددةً على الاستبصار والجهد البشريين. لكنها ومع تطورها أمستْ تُأول كطريقة دينية، كبحثٍ عن الخلاص قائم على الإيمان ببوذا وتعاليمه. لعلّ الأفضل، بَدَلَ الإصرار على كونها واحداً أو آخر من هذين، الإقرار أنه في آسيا، حيث نشأت البوذية ومُورستْ لخمسة وعشرين قرناً، لا يُنظر للدين والفلسفة كفعاليتين منفصلتين متعارضتين. عَوَضَ ذلك، يتم اعتبارهما مكوّنين للسبيل الكلّي في الحياة المتّجه لتحقيق أكبر قَدْرٍ من الكمال البشري. لا ريب في أنّ البوذية اعتبرها دائماً ممارسوها طريقةً في الحياة؛ وتحديداً، طريقةً في الحياة مؤسسة على حياة وتعاليم مؤسسها، سِدهَرْتا غاوْتَما، بوذا. فحياة بوذا وتعاليمه الأساسية نواة الطريقة البوذية في العيش وأساس المزيد من التطوّرات البوذية اللاحقة.

لنبدأ من السؤال، من هو بوذا؟ هذا السؤال ليس مهمّاً لأنّ بوذا هو مؤسسُ البوذية فحسب، وإنما لأنّ حياته مَثلتْ الطريقة البوذية للحياة. مِثالُ بوذا في تطبيق الطريقة من المعاناة إلى الاستنارة والسلام ألهمَ البوذيين في كلّ مكان. واقعاً، اعتُبر مثالُ حياتِه نواةً لتعاليمه، ومهمّاً كتعاليمه الكلامية. فكقدوة، بيّن بوذا للعالم كيف يُطبَّق **الطريق الثماني النبيل** (Noble Eightfold Path)، الجامع بين السلوك الأخلاقي (Moral Conduct)، والانضباط الذهني (Mental Discipline)، والحكمة. فهذا الطريق، وهو طريق النظرة الحقّ، والنيّة الحقّ، والكلام الحقّ، والفعل الحقّ، والمَعيش الحقّ، والتنبّه الحقّ، والجهد الحقّ، والتركيز الحقّ، هو ما يمثّل نواةَ الطريقة البوذية في الحياة.

طبقاً لتقليد مقبول على نطاق واسع، وُلدَ الشخص الذي صار بوذا لاحقاً، سِدْهَرْتا غاوْتَما، عام 563 ق.م. في كَبلَفَستو (Kapilavastu)، في ما يُعرف اليوم بالنيبال (Nipal). وإذْ كان محمياً بواسطة أبيه من المَشاهد المُقبِضة للمعاناة المنتشرة في كلّ مكان، عاش سِدْهَرْتا حياةَ أمير عاطل سهلة مليئة بالمُتع حتى التاسعة والعشرين من عمره. بعدها، وإثر مواجهته لمعاناة الشيخوخة، والمرض، والموت، أخذ يتفكّر بعمق وبعدم رضا بالحياة كما تُعاش عادة.

الخبرات التي أَطلقتْ بحثَ سِدْهَرْتا عن طريقة لإزالة المعاناة مذكورة في خرافة **العلامات الأربع**. العلامات الثلاث الأولى التي واجهها من سيُعرَف لاحقاً كبوذا، كانت شيخاً، ورجلاً مريضاً، وجثةً. وكانت هذه علامات للمعاناة في ثلاث من صورها العديدة. العلامة الرابعة كانت ناسكاً، سعيداً وفي سلام مع نفسه. وكانت هذه علامة إمكان حياة حرة من المعاناة.

العلامة الأولى. طبقاً لخرافة العلامات الأربع، كان الأمير الصغير، الذي كان محمياً من مَشاهد وأصوات المعاناة البشرية في التسعة وعشرين عاماً الأولى من حياته في عربته ذات يوم حين رأى شيخاً عجوزاً، "منحنياً كدعامةِ سقف، متكوّماً، مستنداً على عكّازه، متداعياً، ومريضاً، وقد تلاشى شبابه تماماً"(1).

عند رؤيته الشيخ، سأل سِدْهَرْتا قائدَ مركبته، لماذا لا يشبه هذا الإنسان بقية الناس؟ أخبره السائق لأن ذلك الرجل شيخ. حسب الخرافة، لم يفهم سِدْهَرْتا معنى هذا لأنه كان بلا أيّ خبرة مع الشيخوخة. السائق فسّر له بصبرٍ معنى أن يصير الإنسان شيخاً، وهو أن يصير بالكاد قادراً على فعل شيء، أن يَكون تقريباً انتهى، وسيموت عاجلاً. وإذْ بدأ فَهْمُ الشيخوخة يقلق روحه، سأل سِدْهَرْتا سائقه، "لكن هل أنا أيضاً عِرضة للشيخوخة، وغير مستثنى منها؟"

الجواب الذي أجفله وقلبَ حاله كان: "كِلانا، أيها الأمير، أنت وأنا، عرضة للشيخوخة، ولسنا مستثنيَيْن منها". وإذْ تكدّر بعمق من فكرة معاناة كلّ إنسان، بما في ذلك هو، لحياة كتلك المزرية للشيخ المتهالك الذي رآه تواً، عاد سِدْهَرْتا إلى القصر، متسائلاً كيف يمكن التنعّم بالسعادة في رَغَد حياة القصر ومسرّاتها مع الدراية بوقتيّتها؟ وأنّ معاناة الشيخوخة قابعة بانتظار الجميع؟

العلامة الثانية. بعد أيام عديدة، كان سِدْهَرْتا مرة أخرى في

---

(1) هذا التفسير لملاقاة سدهارتا غوتاما للعلامات الأربع موجود في ديغا نيكايا (Digha Nikaya)، 2.14. انظر: Digha Nikaya, *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*, trans. by Maurice Walshe (Boston, MA: Wisdom, 1995), pp. 207- 210.

انظر أيضاً: Anguttara Nikaya I, 14.

طريقه للمتنزّه، حين صادف "رجلاً مريضاً يعاني، عليلاً جداً، متهالكاً في بوله وغائطه. وكان بعض الناس يساعدونه على النهوض وآخرون يضعونه في السرير". عند مشاهدته الرجل المريض، سأل سِدْهَرْتا سائق عربته عمّا فعله هذا الإنسان ليصير لا يشبه الآخرين. السائق شرح له أنّ هذا الرجل كان مريضاً، وأنّ هذا يعني قُربَه من النهاية، وأنه قد لا يشفى.

متسائلاً عمّا إذا كان الرجل المريض الذي رآه استثناءً نادراً أو أنّ كلّ إنسان واقعٌ في المرض لا محالة، سأل ثانية، "ولكن هل أنا أيضاً عرضةٌ للوقوع في المرض؟ هل الجميع غير مستثنيين منه؟" وكان الجواب الذي أعاده إلى القصر متفكّراً في معاناة المرض هو، "كلانا، أنت وأنا، أيها الأمير، عرضةٌ للوقوع في المرض، ولسنا مُستَثنَين".

وخلال عودته إلى قصره فكّر سِدْهَرْتا مع نفسه: "أنا أيضاً عرضة للمرض دونما مهرَب. إذا رأيتُ، أنا، المعرّضُ للمرض دونما مَهرَب، شخصاً آخر مريضاً، وانغممتُ، وانزعجتُ، ومرضتُ، لن يكون ذلك حسناً لي".

العلامة الثالثة. بعد أيام عدة، حين كان سِدْهَرْتا في طريقه أيضاً إلى المتنزه، رأى "حشداً كبيراً من الناس متجمعاً، بألوان عديدة، حاملاً نعشاً جنائزياً". وإذْ شعر بالفضول لهذا المشهد الاستثنائي، سأل سِدْهَرْتا سائق عربته عمّا يفعله هؤلاء. وعند إخباره أنّ إنساناً مات، طلب سِدْهَرْتا رؤية الجثة ليشاهد ذلك الشيء المسمّى "موتاً".

ولانغمامهِ بمشهد الجثة المنتفخة المنتنة، طلب تفسيراً. شرح له سائقه أنّ الموت يعني نهاية حياة هذا الإنسان وأن جثته ستحرق في محرقة جنائزية. سأل سِدْهَرْتا حينها، "لكن هل أنا أيضاً عرضة للموت وغير مستثنى؟"

أجاب السائق بأنّ الموت، كالشيخوخة والمرض، يبتلي الجميع: "كلانا، أيها الأمير، أنا وأنت، خاضعان للموت، وغير مُستثنيَيْن". متفكّراً بلقائه مع الموت، فكّر سِدْهَرْتا مع نفسه: "أنا أيضاً عرضة للموت، ولا مهربَ لي منه. إذا رأيت، أنا، المعرّضُ للموت دونما مَهرب، ميتاً آخر، واغتممتُ، وانزعجتُ، ومرضتُ، لن يكون ذلك حسناً لي".

العلامة الرابعة. بعد حين، وبعد التفكّر في المعاناة الناجمة من الشيخوخة، والمرض، والموت في الكائنات البشرية، كان سِدْهَرْتا مرة أخرى في عربته صوب المتنزّه. حين رأى على الطريق رجلاً حليق الرأس، ناسكاً، برداءٍ أصفرَ، وعليه سيماء الرّضا والسلام مع النفس. متعجباً كيف يمكن لهذا الشخص، رغم وجود الشيخوخة، والمرض، والموت أن يكون حراً من المعاناة، سأل سِدْهَرْتا سائقه عن أيّ صنف من الأشخاص هو. وعند معرفته أنّ هذا الناسك واحدٌ ممن يُسمّون "الماضُون قُدُماً" (Gone Forth)، أمسى سِدْهَرْتا فضولياً لمعرفة معنى هذا. اقترب من الناسك وسأله، "أنت، سيدي، ماذا فعلتَ ليكون رأسُك ليس كرؤوس الآخرين ولا ثيابك كثيابهم؟"

أجاب الناسك، "أنا إنسان مضى قُدُماً". وعندما سأل سِدْهَرْتا، "وماذا يعني هذا؟" أجاب الناسك، "يعني التوغّل في حياة الصدق، التوغّل في حياة المسالمة، التوغّل في أفعال الخير، التوغّل في السلوك الموقر، التوغّل في اللاإيذاء، التوغّل في التعاطف مع الكائنات الحية جميعاً".

متمعّناً في مقابلته مع الناسك المتطامن المتحرر من المعاناة، أدرك سِدْهَرْتا أن المعاناة ليست حتمية. وأنّ عيش حياةِ سلام وطمأنينة، حرةٍ من المعاناة، رغم حتميّة المرض، والشيخوخة، والموت، أمرٌ ممكن. وعندها قرر أنه أيضاً سيمضي قُدُماً في البحث

الديني، مفتشاً عن سبيل لمحو المعاناة. أبلغ سائقه بالعودة للقصر قائلاً: "لكني هذه المرة سأبقى، أحلق شعري ولحيتي، أرتدي ثياباً صُفراً، وأمضي قُدُماً من حياة المنزل إلى حياة التشرد".

مدفوعاً بالتعاطف ومتأثراً بمثال الناسك، ترك حينها سِدْهَرْتا قصوره وعائلته ليغدو ناسكاً، مفتّشاً عن الحقيقة. في السنوات الستّ التالية، نذرَ نفسه للبحث عن سبيل لدحر المعاناة.

قبل الاستمرار في تفحّص بحث بوذا عن الاستنارة، فإنّ كلمةً عن خرافة مقابلته للعلامات الأربع تبدو مناسِبةً. هل يمكن التصديق أنه لم يقابل أبداً إنساناً شيخاً أو مريضاً؟ لا ريب في أنّه هو نفسه وقع في المرض ذات مرة، ولا ريب أنّ آخرين ممن عرفهم وقعوا في المرض أيضاً. وحتى لو كانت حراسته لتسعة وعشرين عاماً من مشهد إنسان ميت ممكنة، فمن المستبعد أنه لم يرَ أيّ شيخ قبلاً. الاحتمال الأكبر أن حكاية العلامات الأربع رمزية وليست حَرفيّة. ففي المقام الأول، قد ترمز للأزمات الوجودية (Existential Crises) في حياة سِدْهَرْتا الناجمة عن خبرة المرض، والشيخوخة، والموت، والتخلّي (Renunciation). والأهمّ، ترمز هذه العلامات إلى بلوغه فهماً عميقاً نافذاً للواقع الحقيقي، والمرض، والشيخوخة، والموت، والطمأنينة، وقناعته بإمكان السلام والطمأنينة رغم واقعة لقاء كلّ إنسان للشيخوخة، والمرض، والموت(*).

البحث عن الاستنارة

في الأعوام الستة التالية، عاش سِدْهَرْتا حياة باحث عن

(*) مع أن العلامات الأربع عنصر مشترك للحكايا المختلفة عن حياة بوذا، ففيها تنويعات مختلفة. مثلاً، تروي بعض الحكايات أنّ بعض العرافين تنبأوا سلفاً بأنه سيكون بوذا، وأنّ هذا قَدَرَه، وأنَّ الآلهة هي التي تجسدتْ بهيئة العلامات الأربع تحقيقاً لهذا القَدَر.

الحقيقة، حرّاً من ملاحقة الملذّات، والواجبات العائلية، والواجبات الاجتماعية، والاهتمامات السياسية. ما الذي فعله سِدْهَرْتا خلال هذه الأعوام الستة من البحث عن الحقيقة، وأيّ سُبُلٍ اتّبعها؟ أيّ طرائقَ وتقنيات طبّقها؟ أيّ حقيقة خَبَرَها؟ رغم عدم امتلاكنا لتوثيق لحياة سِدْهَرْتا خلال الأعوام الستة هذه، نعرف أنه جرّب السُبُلَ الأبرز للتحول الروحي الموجودة في مجتمعه، مفتشاً عن أعلى المعلّمين مكانةً في زمنه.

بدءاً، بحث سِدْهَرْتا عن معلّم اليوغا الشهير أَرَدا كَلَما (Arada Kalama)، وظلّ يتعلّم منه حتى وصل إلى مستواه في الإدراك المتأمل، وهو المستوى الموصوف بـ "إدراك العدم". ولكن عندما تفكّر سِدْهَرْتا في هذه الإنجازات اليوغيّة، أدرك أنه كان يسعى وراء ما هو أكبر. ومع أنّ الغَشْية (Trance) الموصوفة كَعَدم تَمنحُ راحةً مؤقتة من المعاناة، فإنها لا تأتي بالمعرفة، والسلام، وحُسنِ الحال الذي كان يسعى إليه. طريقة أَرَدا ولّدتْ غَشْيةً مؤقتة فحسب، أعاقتْ الشعور بالمعاناة عبْر تعليق الوعي (Suspension of Consciousness). لكن سِدْهَرْتا كان يفتش عن فهم واعٍ للحياة يزيل المعاناة، كان يبحث عن إحساس مستمر بحُسن الحال والسلام الداخلي من خلال يقظة متزايدة. والتعليق المؤقت لليقظة، كما علّم أرَدا، لم يكن حلاً وافياً لمشكلته.

عندما وجد طريقة معلّمه الأول غير مُرضية، تحوّل سِدْهَرْتا لمعلّم ثانٍ، أوذْركا رَمبتْرا (Udraka Ramaputra). ممارسة أوذْركا لليوغا تؤدي إلى حالة تُوصف "لا واعية ولا لا واعية" (Neither Conscious nor Unconscious). وحين بلغ سِدْهَرْتا هذه الحالة، أدرك أن هذه الطريقة غير وافية أيضاً؛ فهي، أيضاً، مجرّد تعليق مؤقت لليقظة لا يأتي بما سعى إليه من استبصار في المعاناة، وشروطها، والسبيل لإزالتها.

بعد تجربته طريقة تأمّل اليوغا من اثنين من أبرز معلّميها، قرّر سِدْهَرْتا تجريب الطريقة الدينية الأخرى الموصى بها بشدة في زمانه، وهي طريقة الزهد (Asceticism)، بواسطة صُور متشدّدة من كبح النفس وانضباط الجسد، أملاً بالتحكّم بالانفعالات وإزالتها، وهي ما تعتبره طريقةُ الزهد منشأ معاناة الإنسان.

وعندما لاحظ سِدْهَرْتا استحالة إزالة المشاعر في جسده بإيقاف التنفّس، قرّر تجويع الجسد، وصار لا يأكل أكثر من حفنة زادٍ كلّ يوم. ورغم وصوله إلى شَفا الموت لقلّة القُوت، اكتشف سِدْهَرْتا أنه، مع ذلك، لم يستطع محو مشاعره بهذا التجويع.

متفكّراً بواقعة إيغاله في ممارسة الزهد إلى حدّها الأقصى، أدرك سِدْهَرْتا أن طريقة الزهد لا تُسكّن الانفعالات، ولا تولّد المعرفة والاستبصار، ولا تؤدي للسلام والسعادة. وكحال تطرّف الانغماس في الملذّات الذي عاشه عندما كان شاباً، عليه تجنّب التطرّف الزهدي في كبح النفس أيضاً. كان الوقت قد حان لتجربة **الطريق الوسطي**.

فبعد تجربته طرائق أشهر المعلّمين في زمنه، وما رآه من قصورها، أدرك سِدْهَرْتا وجوب عثوره على طريقته الخاصة لحلّ مشكلة المعاناة. وبأخذه لما هو قيّم في كلّ ما جربه من طرائق، صمّم سِدْهَرْتا على اتباع **طريق وسطي**، ولمعرفته بكيفية تركيز وعيه ومراقبة مشاعره، وعدم خشيته بعد الآن من السعادة غير المقرونة بالشرّ أو الرذيلة، طبّقَ مَن سيصير **بوذا** صورةً من التأمّل التفكّري تحرّى فيها نشوء المعاناة، وشروطها، والسبيل إلى محو هذه الشروط.

الاستنارة

بخلاف تأمّل مُعلّميه، المؤدي إلى مجرّد حالة مؤقتة تختفي

فيها اليقظة كلّياً، واصل سِدْهَرْتا التأمّل في ما وراء تركيز الذهن وتسكينه. تفكّرَ في وجوده، بانفعالات مسكّنة وذهن مركّز متنبّه، ناظراً بعمق في الحالات المتنوعة المكوّنة لحياته. الاستبصار، أو المعرفة التأملية (Meditative Knowledge) التي بلغها بهذا التفكّر هي أنّ حياة الإنسان ليست مستقلة وثابتة في نواتها. بل إن الحياة البشرية هي، بالأحرى، عملية مستمرة من التغير، والارتقاء والتدهور بالاعتماد المتبادَل مع عددٍ لا يحصى من العمليات الأخرى. هذا الاستبصار بالوجود باعتباره عملية تغيّرٍ ناجمة عن التفاعل مع عمليات أخرى صار واحداً من أهم تعاليم البوذية. وكان هذ هو الاستبصار الذي عُرف باسم "**النشوء المتبادَل الاعتماد**" (Interdependent Arising) بْرَتِيتْيا سَمُتْبَدا (Pratitya Samutpada) (وفي لغة بالي (Pali): بَتِكا سَمُبَدا (Paticca Samuppada)، باعتباره الاستبصار الرئيس في استنارة بوذا، مُمدّاً إيّاه بأساس لفهم ماهية المعاناة، ونشوئها، وسبيل إزالتها.

باستمراره في تفكّراته التأملية، رأى بوذا أنه رغم عجز الشخص عن السيطرة على معظم العوامل المشكّلة لحياته، فإنّ العوامل التي يستطيع السيطرة عليها ذات أهمية عظيمة. الاستبصار المهمّ الذي بلغه بواسطة هذا التفكّر هو أنّ الحالات المباشرة المولّدة للمعاناة هي الأفكار، والكلمات، والأفعال المحفَّزة بالأنانية المتجسدة بالجشع والكراهية. وبتركيز طاقاته، نظر بعمق في داخل حالات المزاج المولّدة للجشع والكراهية وفي طريقة إزالتها.

وبمحوه لجشعه وكراهيته الخاصين بمحوه لحالاتهما المزاجية، رأى طريقة السيطرة على الجشع والكراهية الأنانيين وتحويلهما. فبالسيطرة على أفكار، وكلمات، وأفعال الشخص الجشعة والكارهة وتحويلها إلى أفكار، وكلمات، وأفعال من التعاطف والحب، يمكن

دحر المعاناة. هذ الاستبصار في البُعد الأخلاقي للفعل وفّر الأساس للتشديد البوذي على الأخلاقية (Morality) والانضباط (Discipline) في **الطريق الثماني النبيل** (the Noble Eightfold Path) الذي علّمه لدحر المعاناة.

استنارة بوذا أعطته استبصاراً في **النشوء المتبادل الاعتماد**، في طبيعة الوجود المتداخلة الدائمة التغيّر، وكيف يولّد جهلُ هذه الحقيقة التدفقات المزاجية المولدة للجشع والكراهية، وبالتالي المولّدة للمعاناة وبتفكّره في المعرفة التي بلغها بالاستبصار التأملي، أدرك أنّ هذه المعرفة اختبارية (Experiential) ومباشرة. وكما قال، في تلخيصه لتعليمه الجماهيري الأول عن خبرته:

هذ المعاناة، كحقيقةٍ نبيلة، تمّ فهمُها تماماً... هذا الأصل للمعاناة، كحقيقةٍ نبيلة، تمّ التخلي عنه... هذا الإيقاف للمعاناة، كحقيقةٍ نبيلة، تمّ بلوغه... هذا الطريق المؤدّي إلى إيقاف المعاناة، كحقيقةٍ نبيلة، تمّ اتباعه: هكذا كانتْ الرؤية، والمعرفة، والحكمة، والعلم، والنور، التي أشرقتْ في داخلي عن الأشياء التي لم يُسمع بها من قبل[(2)].

بخلاف المعتقدات المتجذّرة في الإيمان، أو منظومة الـ "وقائع" المشتقّة من الافتراضات النظرية، أو نظرة فلسفية مبرَّرة بتفكير حاذق، هنا لا مزاعمَ يمكن صياغتها عن حقيقة كلّية أو أبدية في معرفة بوذا التجريبية. من جانب آخر، المزاعم عن حقيقة مؤسسة على الإيمان، والنظريات، أو النظرات الفلسفية، ليست مضمونة

(2) John M. Koller and Patricia Koller, *A Sourcebook in Asian Philosophy* (New York: Macmillan, 1991), pp. 195-196.

كل الاقتباسات لموعظة بوذا الأولى من هذا المصدر.

حقاً: فالمعتقدات تتلاشى عند زوال الإيمان؛ وما يُسمّى "وقائع" يصير مجرّد مزاعم خاطئة ببساطة مع اعتناق نظريات جديدة. والنظرات الفلسفية يُتَخلى عنها حين تُقوَّض بتفكير جديد. الحقيقة، في معرفة بوذا، رغم أنها محدَّدة بسياق تجريبي، فإنّها مؤسسة بثباتٍ على الخبرة (Experience). بالإضافة، لأنّ بوذا كائن بشري، فإنّ ما خبره قابلٌ للخَبْرِ من أيّ إنسان آخر يصل الانضباط، والطهارة الأخلاقية، والحكمة المطلوبة.

تفاؤل بوذا

قبل التحوّل إلى التعاليم بوذا عن طريقه للتحرّر، علينا التوقف عند سؤالين غالباً ما يثاران عن نقطة انطلاقه والأسس الاختبارية للطريقة التي علّمها. نقطة بدايته كانت إقراره باستشراء المعاناة في الحياة البشرية وتصميمه للعثور على طريقة لإزالة هذه المعاناة. هل كان اهتمامُ بوذا بالمعاناة مفرطَ التشاؤم؟ لِمَ لمْ يكن أكثر تفاؤلاً وتركيزاً على سعادة الحياة، رغم أنّ بعض المعاناة ممزوجةٌ حتماً مع السعادة؟

في الحقيقة، لم يكن بوذا متشائماً على الإطلاق، بل متفائلاً. ورغم مناصرته، دون ريب، لجهود إنقاص المعاناة، فإنّ حلّه مشكلة المعاناة كان أكثر جذرية وتفاؤلاً. فقد كان مقتنعاً بأن الحياة ممكنة العيش بلا معاناة، وأنّ المعاناة ممكنة الإزالة فعلياً، لا الخفض فحسب. واقعاً، الطريق إلى الحياة المسالمة والمبهجة الذي علّمه بوذا واحدٌ من أكثر التعاليم تفاؤلاً ممن تناهتْ لأسماعِ العالم.

ما كانت أسس تفاؤل بوذا؟ في تقديمه تعاليمه عن الطريق لدحر المعاناة، أصرّ بوذا بتكرار على أن هذه التعاليم مؤسسة على خبرته. فمعرفته بإمكان دحر المعاناة لم تكن بسبب ما سمعه، أو بسبب

الإيمان، ولا بسبب نظرية ما. معرفته بإمكان دحر المعاناة نجمتْ من خبرته هو بالأمر. فوق هذا، بينتْ له خبرته كيفية القيام بذلك. هكذا، فأُسس تعاليم بوذا المتفائلة كانت اختبارية؛ لأنّه خَبَرَ هو نفسه كلاًّ من الحقيقة والطريقة اللتين علّمهما. بالإضافة، يمكن خَبْرُ البهجة والسلام الذين وصلهما من أيّ شخص يختار ممارسة الطريق الذي علّمه.

تعاليم بوذا

بعد استنارته، حوالى 528 ق.م.، أخذ سِدْهَرْتا، الذي صار يُسمّيه أتباعه، **بوذا** (المستنير)، يكرّس حياتَه لتعليم منهجه الذي اكتشفه لدحر المعاناة. هذه التعاليم، في صورتها الأبسط، تتكون من **الحقيقة الرباعية النبيلة** (The Noble Fourfold Truth) و**الطريق الثماني النبيل** (The Noble eightfold Path). عبْر تاريخها الذي يمتد لخمسة وعشرين قرناً، مرتْ البوذية بالعديد من التغيرات، لكن، في كلّ الصور المختلفة التي تطوّرت فيها، ظلّ التعليم عن **الحقيقة الرباعية النبيلة والطريق الثماني النبيل** دائماً قلبَ البوذية.

الحقيقة الرباعية النبيلة

الحقيقة الرباعية النبيلة التي علّمها بوذا في أولى مواعظه، في حديقة الأيائل في "بَنَرَس" بعد وقتٍ قصير من استنارته، ذاتُ أربعة مُكوِّنات:

1. حقيقة ماهية المعاناة دُوكا (Duhkha).
2. حقيقة النشوء المشروط للمعاناة.
3. حقيقة إمكان إزالة المعاناة بإزالة شروطها.
4. حقيقة أنّ طريقة إزالة الشروط المولّدة للمعاناة هي اتباع الطريق الوسطي، المكوَّن من الطريق الثماني النبيل.

الحقيقة الرباعية النبيلة

تُسمّى هذه **الحقيقة الرباعية** "نبيلة" أَرْيَا (arya)، لجدارتها بالقبول والاحترام كقيمة سامية في المسعى البشري لفهم وإزالة المعاناة. وفي وصفه **للحقيقة الرباعية النبيلة** كتعليم **للطريق الوسطي**، شدّد بوذا على قيمتها بالقول إنها "تهِبُ الرؤية، وتهِبُ المعرفة، وتُفضي إلى السَكينة، الاستبصار، والاستنارة، إلى نِبَانَا (Nibbana) (نِرْفانا)."

الحقيقة النبيلة الأولى

بعد تقديمه وصفاً عاماً **للطريق الوسطي**، مضى بوذا شارحاً كلّ مكوّنٍ من **الحقيقة الرباعية النبيلة** المكوّنة **للطريق الوسطي**. عن حقيقة المعاناة، قال:

> الحقيقة النبيلة عن المعاناة (دُوكا) هي هذه: الولادة معاناة؛ التقدّم في السنّ معاناة؛ المرض معاناة؛ الموت معاناة؛ الغمّ والنحيب، الألم، الشعور بالمرارة والقنوط معاناة؛ صُحبة البغيض معاناة؛ الانفصال عن السارّ معاناة؛ حرمان الإنسان مما يريد معاناة، بإيجاز، المجاميع الخَمْس للتعلّق معاناة.

لأن طريق الحياة المعلَّم من بوذا، **الطريق الثماني النبيل، في** جوهره دواء موجَّه لشفاء المرض البشري الأصلي، دُوكا، فمن المهم فهمُ حقيقة المعاناة. حتى الآن كنا نستعمل الترجمة القياسية لـ دُوكا وهي "معاناة". لكن التصوّر البوذي عن دُوكا يمضي بَعيداً وراء المعنى المعتاد لكلمة معاناة، كما هو بيّن من القول إن الولادة معاناة، وأيضاً من القول بأن "المجاميع الخَمْس للتعلّق معاناة". واقعاً، كما سيبين التحليل التالي، المعاناة العادية هي فقط المعنى الأول، الأكثر سطحية لـ دُوكا.

دُوكا ذات معنى أعمق كـ "عدم رضا"، كما في حالة، مثلاً، استعمال هذه الكلمة للتعبير عن فتحة باليةٍ لمحور عَجلة، وهي حالة تمكّن العَجلة من العمل ولكن برداءة فحسب، هذا إذا عملت أصلاً. إذا كانت الطبيعة الحقّة للوجود عمليات مترابطة دائمة التغير، عندها سيكون السعي البشري المعتاد لنَيْل وجود شخصي منفصل ودائم في خلافٍ تام مع الواقع. المعنى الأعمق لدُوكا هو العجز عن العيش بصورة حسنة حين نكون في خلاف مع حقيقة **النشوء المتبادل الاعتماد**. ولتحاشي إغراء التفكير بدُوكا كمعاناة عادية لا غير، سأُبقيها غالباً كما هي دونما ترجمة.

حين ننظر إلى وصفِ بوذا لدُوكا بصيغ الفهم البوذي التقليدي، نرى أن الولادة، وهي نشوء الوجود، تُساوى مع الشيخوخة والموت باعتبارها صورة لدُوكا. ولكن كيف تَكون الولادة صورة للمعاناة؟ واقعاً، عندما يفكر البوذيون بالولادة كمعاناة، لا ينكرون أنّ نشوء الحياة حدث سارّ. لكنهم يرون أنّ لهذا الحدث السارّ صورة المعاناة بطريقتين. أولاً، أن فعل الولادة لا يتضمن فقط معاناة الأُمّ، بل هو مؤلم ومُضرٌّ (Traumatic) للوليد أيضاً. ثانياً، ينظر البوذيون إلى الولادة والموت كجزء من دورة لا بداية لها، تُتبع كلّ ولادة فيها بموتٍ وإعادة ولادة.

بعد تحديده الولادة، والتقدم في السن، والموت، كصُورٍ من المعاناة، مضى بوذا للقول إنّ "الغمّ والنحيب، الألم، والشعور بالمرارة والقنوط، معاناة". "الغمّ" يشير إلى المشاعر الناشئة عن المحنة أو الخسارة فضلاً عن القلق والتوتر لتوقّعهما. "النحيب" (Lamentation) يشير إلى التعبير عن الغمّ بالبكاء والتأسّي على النفس. "الألم" يشير إلى الأذى والتألم المُختبَر في جسد الإنسان. أما "الشعور بالمرارة"، وبخلاف الألم، فيشير إلى أذى أو تألّم

ذهني شديد. بينما يشير "القنوط" (Despair) إلى الكرْب واليأس في الخسارة والبلوى الجسيمتين.

الصور الأخرى من المعاناة التي يحدّدها بوذا هي "مصاحبة البغيض، والانفصال عن السارّ" و"حرمان المرء مما يريد". هذا القول له معنيان، معنى خارجي وآخر أعمق. المعنى الأعمق يبيّن وقوع الكائنات في شَرَك دورة الولادة والموت المتكرّرين. وأنها تَرى في صحبتها لهذه الدورة صورةً للمعاناة.

ما الذي يعنيه بوذا عندما يَخلُصُ إلى وصفِ المعاناة قائلاً "بإيجاز، المجاميع الخَمْس للتعلّق معاناة"؟ هذا هو الجزء الأكثر عمقاً من التصريح. فهو يعكس تمييزاً مهمّاً بين الكائن الذي نعتبر أنفسَنا إيّاه عادةً ونوع الكائن الذي نحن عليه فعلاً. أكثر الناس يفكرون بأنفسهم بصيغة نفسٍ مستمرة دائمة ذات سماتٍ جسدية وذهنية معينة تتغير باستمرار. والغالبية لا يرَون نواةَ كينونتهم نفساً ثابتة فحسب، بل يعتقدون أنّها نفس منفصلة، ليس عن الكائنات الأخرى فقط، بل عن جسدها وذهنها الخاص أيضاً.

يَعتبر بوذا هذا النوع من التفكير جهلاً. في الحقيقة، لا وجودَ مستديماً أو منفصلاً ثمّة. كلّ وجود له طبيعة **النشوء المتبادل الاعتماد**؛ وكلّ الأشياء تتغير باستمرار بترابطٍ مع كلّ صور الوجود الأخرى. ومن خلال تفحّصه بعناية لحال الإنسان، وجد بوذا أن لا ذاتَ منفصلةً دائمةً هناك، إنما فقط مجاميع خَمْس مترابطة من العمليات:

1. **العمليات الجسدية** (Physical Processes)، وتعطي لكل أنواع الأجسام صلابتها، وسيولتها، وقدرَتها على تحويل أنواع مختلفة من الطاقة، وقدرتها على الحركة والفعل.

2. **عمليات الإحساس** (Processes of Sensation)، وتولّد المشاعر السارّة، وغير السارّة، والمحايدة.

3. **العمليات الإدراكية** (Perceptual processes)، المولّدة لإدراكات (Perceptions) الموضوعات (Objects) المادية والذهنية بواسطة الحواس والذهن.

4. **عمليات إرادة** - الاختيار (Volitional processes)، المولّدة لدوافع الفعل التي تمكّن الإنسان من الفعل في العالم.

5. **عمليات الوعي** (Processes of consciousness)، التي تمكّن المرء من الدراية بحضور الموضوعات المختلفة والوعيِ ذاتِه.

المجاميع الخمس من العمليات المكوّنة للشخص

العمليات الجسدية رُوبا (Rupa)
الشخص الإحساس فَيْدَنا (Vedana)
العمليات الذهنية نَاما (Nama) الإدراك سانا (Sanna)
حوافز الفعل سنكرا (Sankara)
الوعي (فِنَنا)

الإنسان ببساطة هو العملُ المترابط لهذه المجاميع الخمس من عمليات التغير المستمر. وليس هناك في أيّ مكان نفسٌ منفصلة لامتغيرة تعود إليها هذه العمليات. لكن الناس، بجهلهم، يكوّنون نفساً يحاولون أنْ يُلحقوا بها هذه العمليات الذهنية والمادية المكوّنة لهذه المجاميع. هذا هو السبب في تسميتها **مجاميع الإلحاق** (Attachment Groups). فهي أكثر صور المعاناة أساسيةً، لأنّ السعي إلى خَلق وإبقاء نفسٍ منفصلة دائمة عبْرَ إلحاق المجاميع الخمس من العمليات بها محكوم بالفشل. الجسد والذهن عمليتان متغيّرتان

مرتبطتان باستمرار بعمليات أخرى، ولا يمكن إيجاد نفسٍ منفصلة دائمة عبْرَ التعلّق بعمليات مترابطة مستمرة التغير.

فضلاً عن ذلك، التعلّق بملذّات الحياة المختلفة يؤكّد أنّ الرغبة بهذه الملذّات ليست ذاتية الاستمرار فحسب، بل ذاتية التسارع (Self-Accelerating) أيضاً. فنَيْل لذّةٍ من فعالية أو موضوع يتعلّق به المرء لا يقلل الحافزَ الداخلي للذة، بل يُعَزِّزُ هذا الحافز. كلّما بلغ الإنسان لذة أكثر بحث عن المزيد. وهذه الدورة تستمر بلا نهاية، ماسكةً بالإنسان في سرعتها المتنامية دونما مَهرب. وإذا سلّمنا بأن التعلّق بالملذّات لا يمنح الإنسان الإشباع أو الرضا، بل يتركه أكثر تبرماً وتعاسة، يصير جلياً أن التشبث بملذّات الحياة يزيد المعاناة في النهاية.

وهذا لا يعني أنّ على الإنسان اللامبالاة بأيّ شيء وأنّ على متّبع بوذا عدم الالتزام بفعل دنيوي. إنه يعني، بالأحرى، وجوب الامتناع عن إلحاق نفسٍ منفصلةٍ ودائمة بمجاميع الوجود المتنوعة. وفي تعبيره عن هذا الأمر بصورة مختلفة قليلاً، ينصح دَمَبَدا (Dhammapada) بأن يفصل الإنسان نفسَه عن الاعتقاد الخاطئ بوجود نفس منفصلة ودائمة. فبالتخلي عن التّوق لنفسٍ كهذه، يغدو متعذّراً التعلّق بمجاميع الوجود (Groups of Existence).

هكذا، هناك **ثلاثة** مستويات من دُوكا. في المستوى الأول تَكُونُ المعاناة العادية من الألم أو الغمّ من الولادة، والمرض، والموت، وجود غير السارّ، وغياب السارّ، والانفصال عن الأحبّة، والرغبات غير المشبَعة.

في المستوى **الثاني**، معاناة التغيّر، ومقاومة اُلتغير هي سمة خبرة المعاناة هذه. حتى اللحظة السارّة والسعيدة في الحياة مؤقتة لا

أكثر، وتُخلي مكانها في النهاية للتعاسة والمعاناة. ومع معرفة إمكان انقلاب الصداقة إلى عداوة، والصحة إلى مرض، وأنَّ الحياة نفسها مُخليةٌ مكانها عاجلاً أَم آجلاً للموت، تصير مُتعُ الحياة، والصحة، والصداقة مشوبة بالأسى لوقتيتها.

المستوى **الثالث** من المعاناة، القابع وراء المستويين الأولين والمولّد لهما، هو إلحاق النفس بعمليات الوجود. ما وعّى عليه بوذا هو أنّ الوجود يتكوّن من عمليات مترابطة. ولا شيء يوجد منفصلاً، بذاته، ولا شيء دائم. وعندما صار هذا جلياً له، صار جلياً أيضاً أن دُوكا هي سعي الإنسان إلى تكوين وإبقاء نفس منفصلة لامتغيرة تتناقض مع طبيعة الوجود الفعلية وتظلّ بالتالي محكومةً بخيبة الأمل. إلحاق النفس بمجاميع الوجود مسعى عقيم لنَيل وجود منفصل ودائم. وهذا هو المستوى الأعمق من دُوكا، الكامن والمولّد لكلّ صور المعاناة الأخرى.

الحقيقة النبيلة الثانية

في تفسيره للحالات المولّدة للمعاناة، قال بوذا، إن **الحقيقة النبيلة** لأصل المعاناة هي هذه:

> إنّها هذا التّوق تْرِشْنا (trishna) المولّد لإعادة ـ الوجود (Re-existence) وإعادة ـ الصيرورة (Re-Becoming)، المشدود للجشع الانفعالي. الواجدُ مسرّةً نضرة مرة هنا ومرة هناك، لاسيما التّوق للملذآت الحسية؛ والتّوق للوجود والصيرورة؛ والتّوق للاوجود إبطال الذات (Self-Annihilation).

ما التّوق الذي يقول عنه بوذا إنه سبب المعاناة، وكيف يسبّبها؟ التوق (Craving) صورة قوية وانفعالية من الرغبة تدفع الشخص

للتطرّف في السعي لنَيْل أو تحاشي شيء ما. مثلاً، شخص يتوق للمخدرات باستماتة يمكن أن يسرق أو يقتل لأجلها. أو احتمال انتحار إنسان لنَيلِ الراحة من معاناة المرض. من المُهمّ أن نلاحظ أن بوذا لم يقل بتسبّب كلّ رغبة بالمعاناة. ففي النهاية، ليس هناك خطأ في الرغبة بالطعام حين نكون جائعين أو الرغبة بالراحة من الألم عندما نعاني صداع الرأس. لكن حين تكون الرغبة فعالية للجشع والأنانية، تصير ساعتها مشكلة، مَصدراً لدُوكا. هذا هو سبب قول بوذا إن أصل المعاناة هو التوق المشدود للجشع الانفعالي المولّد لإعادة ـ الوجود.

وما هذا التوق الأناني، المكبَّل بالجشع، المولّد لإعادة ـ الوجود؟ إنه في النهاية التّوق لبلوغ نفس منفصلة دائمة عبْر التعلّق بالعمليات المتنوعة للوجود. ففي السعي إلى إشباع التوق لوجود منفصل ودائم، يتشبث الإنسان بالثروة، والقوة، والشهرة، والصحة. لكن لا واحدة من هذه تستطيع إشباع توقه إلى وجود منفصل ودائم (Separate and Permanent Existence).

المبدأ الكامن وراء **الحقيقة النبيلة الثانية** هو أن المعاناة تنشأ من التوق لما لا يستطيع المرء امتلاكه أو لتحاشي المُتعذّر تجنبه. هكذا، فالتوق إلى الحرية عند الحبس في السجن، أو إلى الخلود إزاء حتمية الموت، يولّدان المعاناة. لكنّ أنواع التوق هذه في النهاية صُور من توق أعمق لتكوين أو امتلاك **نفسٍ منفصلة ودائمة.**

إذا كان التوق إلى الفردية منفصلة ودائمة أصل صور المعاناة جميعاً، فما هي جذوره؟ رغم وجود شروط كثيرة، فالشرط الأولي المولّد لهذا التوق هو الجهل بالطبيعة الحقّة للوجود كعمليات متغيرة كلّية الترابط. وبَدَلَ هذه الحقيقة، التي لا يراها، يُكوّن الجهل واقعاً زائفاً من الأنفس والأشياء المنفصلة والدائمة. وبالتوهّمِ أنّ الواقع

الزائف حقيقةً، سيعتبر الإنسان نفسه نفساً دائمة منفصلة، منفصلة عن الأنفس الأخرى كانفصالها عن العمليات المتغيرة. والنتيجة هي الاستغراق في الوحدة والتوتر الناجمين عن الهوة الفاصلة بين وجود المرء الخاص وما سواه من كلّ الجوانب. وحينها إمّا يتوق المرء باستماتة لما سواه، يتشبث به، محاولاً الإتيان به إليه لإبقاء فرديته (Selfhood)، أو، بخلاف ذلك، عندما يراه تهديداً، يخلق دفاعات مستميتة لمنعه من تدمير فرديته. في كلا الحالتين، يَكون التوجيه الإراديّ السيّئ للحياة الناشئ عن الجهل، والتوق، هو المولّدَ لدُوكا في صورها المتنوعة.

الحقيقة النبيلة الثالثة

حقيقة إمكان الحرية من المعاناة ناجمة عن تحليل النشوء المشروط لدُوكا. إذا كان التوق الأناني هو المولّد للمعاناة، يمكن نَيل الحرية حينها بإزالة ذلك التّوق. وهذا تحديداً ما قاله بوذا:

> الحقيقة النبيلة لإيقاف المعاناة هي هذه: الإيقاف الكامل لهذا التّوق تحديداً، التخلي عنه، إنكاره، الانعتاق منه، الانفكاك عنه.

إزالة المعاناة بإخماد التوق تُسمى نِرْفانا (Nirvana)، وتعني حرفياً "مُطفَأ" (extinguished)، وما يُطفَأ هو التوق لذاتيةٍ منفصلة دائمة تتناقض مع حقيقة **النشوء المتبادَل الاعتماد**. عندما يُطفَأ هذا التوق، تُقلع المعاناة من جذورها. هكذا، رغم أن مصطلح نِرْفانا نافٍ، فالهدف البوذي منه إيجابي، لأنه يشير إلى الحياة مسالمة مبهجة حرّة من المعاناة ممكنة النَيل بإطفاء التوق للديمومة والانفصال في حياة الإنسان الشخصية.

مع ذلك، فالدرب طويل بين الإقرار بأنّ إزالة التوق تزيل المعاناة وتحويل المعاناة فعلياً إلى سعادة بإزالة التوق. هذا سبب أن بوذا، وقد كان طبيباً (Physician) ماهراً، لم يتوقف عند تشخيص المرض الأساسي للحياة، أو عن التصريح بمتطلبات شفائه. ولمعرفته أنّ السؤال عن سبل إزالة التوق للبشر العاديين سؤال حاسم، مضى ليصف (Prescribe) خطة علاج تستطيع الإزالة الفعلية لأنواع التوق المولّدة للمعاناة. الخطة الموصوفة للعلاج تؤسّس **الحقائق النبيلة الأربع**، المُعلِّمة **للطريق الوسطي** الشهير للبوذية. وحسب كلمات بوذا:

الحقيقة النبيلة للطريق المُفضي إلى إيقاف المعاناة هي هذه: إنها ببساطة الطريق الثماني النبيل (the Noble Eightfold Path)، وتحديداً، النظرة الحقّ، الفكر الحقّ، والكلام الحقّ، والفعل الحقّ، والمَعيش الحقّ، والجهد الحقّ، والتنبّه الحقّ، والتركيز الحقّ.

الطريق الثماني النبيل هو المرشد البوذي للحياة. ومع الإقرار بنشوء المعاناة من الجهل والتوق، يشرع **الطريق الثماني النبيل منهجاً** عملياً لإزالتهما. جوهر هذا المنهج هو تهذيب (Cultivation) الحكمة، والسلوك الأخلاقي، والانضباط الذهني. إذا نظرنا إلى المكوّنات الثمانية للطريق، نرى المكوّنين الأولين يهذّبان الحكمة، والثلاثة التي تليها تقدم إرشاداً أخلاقياً للسلوك في الحياة، والثلاثة الأخيرة تطرح استبصاراً في الانضباط الذهني المطلوب للعيش بتناغم مع الطبيعة الحقّة للوجود. كمخطَّط، يمكن تصوير **الطريق الثماني النبيل** كما يلي:

الطريق الثماني النبيل

1 ـ النظرة الحقّ
2 ـ النيّة الحقّ (Right Intention) حكمة
3 ـ الكلام الحقّ
4 ـ الفعل الحقّ
5 ـ المَعيش الحقّ (Right Livelihood) سلوك أخلاقي
6 ـ الجهد الحقّ
7 ـ التنبّه الحق (Right Mindfulness) انضباط ذهني
8 ـ التركيز الحقّ

لا ينبغي التفكير **بالطريق الثُماني النبيل** كمنظومة من ثمان خطوات متعاقبة، حيث الكمال في كل خطوة مطلوب قبل التقدّم لما يليها. بالأحرى، يمكن اعتباره قواعدَ مرشدة للعيش الحقّ ينبغي اتباعها بتزامن، أقلّ أو أكثر، لأنّ هدف الطريق بلوغُ حياة متكاملة كلّياً وبأسمى نظام. وراء القواعد المرشدة الثمان المكوِّنة للطريق ثلاثة مبادئ رئيسة، وتحديداً، الحكمة، والسلوك الأخلاقي، والانضباط الذهني.

الحكمة تكمن في رؤية الأشياء كما هي حقاً، كعمليات مترابطة دائمة التغير، تَرى طبيعة دُوكا، كيف تنشأ، وكيفية إزالتها. عند دحر الجهل، تبيّن لنا الحكمة سبيل دحر التّوق، وتمدّنا بالعزم للعيش بتناغم مع حقيقة **النشوء المتبادَل الاعتماد**. وتتضمن الحكمة كلاًّ من النظرة الحقّ والنيّة الحقّ.

غرض السلوك الأخلاقي هو تطهير دوافع الإنسان، وكلامه، وأفعاله، ليوقف بالتالي تدفّقَ المزيد من التّوق. ومبدأ السلوك الأخلاقي يتضمن قواعد الكلام الحقّ، والفعل الحقّ، والمَعيش الحقّ.

الانضباط الذهني يسعى إلى نَيل الاستبصار وإزالة الميول والعادات السيئة المبنيّة على أسس الجهل والتوق القديمين. كما يسعى أيضاً إلى منع تطوير عادات وميول سيّئة إضافية وإلى تطوير أخرى صحيّة. وهو يتضمن الجهد الحقّ، والتنبّه الحقّ، والتركيز الحقّ.

المبادئ الثلاثة، الحكمة، والسلوك الأخلاقي، والانضباط الذهني مترابطة وتدعم بعضها بعضاً. فمَن يَرى حيوات الناس وكلّ الكائنات متداخلة، يتحفّز لحبّ الآخرين والتعاطف معهم بهذه الحكمة، وعلى النحو ذاته، السلوك الأخلاقي مؤسَّس على الحب والتعاطف ونابع من الحكمة. لكن الانضباط الذهني مطلوب لبلوغ كلّ من الحكمة والسلوك الأخلاقي. الانضباط الذهني، مع ذلك، يتطلب السلوك الأخلاقي والحكمة. والسلوك الأخلاقي إنْ تحسن، يتنامى الانضباط الذهني وتتعمق الحكمة، عندها، حين تتعمق الحكمة، يتطور السلوك الأخلاقي ويتعزّز الانضباط الذهني. الانضباط الذهني الأفضل، يُفضي بدوره إلى مزيد من الحكمة والسلوك الأخلاقي. تدريجياً، ومع وضع قواعد الطريق في الممارسة، تُمسي الحكمة أعمق، والسلوك الأخلاقي أطهر، والانضباط الذهني أقوى، وتُزال كلّ آثار الجهل والتوق.

لأن **الطريق الثُماني النبيل** هو المرشد البوذي لأساس للحياة، فإنّ اتباع طريق الحكمة، والسلوك الأخلاقي، والانضباط الذهني كان ولا يزال النواة الثابتة للممارسة البوذية، رغم التغيرات المهمّة التي حدثت فيها عند انتشارها على امتداد آسيا قبل ألفي عام تقريباً، وعند تناميها على امتداد الكثير من بقية العالم في القرنين الأخيرين. بالتالي، نحتاج أن نفهم كلاً من قواعد الطريق الثُماني.

النظرة الحقّ

كما رأينا، تتضمن الحكمة الفهمَ الصحيح للأشياء كما هي، والتصميمَ على الفعل بتناغم مع هذا الفهم. النظرة الحقّ تكمن في رؤية الأشياء كما هي عليه. وهذا يتضمنّ، في مستوى أدنى، الفهم العقلي للأشياء. لكن المعرفة العقلية تحدث داخل نسقٍ من المفاهيم والمبادئ المستندة إلى افتراضات كامنة، تعكس بالضرورة منظورات محدَّدة. لأنّ المعرفة العقلية تتحدّد بمفاهيم، ومبادئ، وافتراضاتِ النسَق، فإنّ صدْقها نسبيّ ويتبع النسقَ الذي يحدث فيه. وعليه، تُعتبر المعرفة العقلية نوعاً أدنى من الفهم مقارنة بالفهم الناشئ عن رؤية الأشياء كما هي بالاستبصار المباشر. هذه المشاهدة المباشرة هي الإنارة الكاملة للأشياء تماماً كما هي، وليس كما تتحدّد بالمفاهيم والنظريات. وهذا الاستبصار المباشر بالأشياء يكشف أنها جميعاً من طبيعة **النشوء المتبادل الاعتماد**، وأن دُوكا ناجمة عن التوق لوجود منفصل دائم. هذا هو السبب في أن النظرة الحقّ (Right View) تُعرف عادة بأنها رؤية حقيقة **النشوء المتبادل الاعتماد** وفهم **الحقيقة الرباعية النبيلة**.

النية الحقّ

بالنظرة الخاطئة للواقع، ومع رؤية الأشياء منفصلة ودائمة، سيظُنُّ الإنسان خطأً أنّ التشبثَ بما يساهم في نفس منفصلة ودائمة، وتجنّبَ ما يهدّدها، سيجلبان السعادة. لكن هذه الطريقة في التفكير، المتجذّرة في الجهل، تولّد التوق، والكراهية، والعنف. من جانب آخر، الشخص ذو النظرة الحقّ، مَنْ يَرى كلّ الأشياء عملياتٍ متبادلة الاعتماد، يفكّر بصواب بأنّ إنماء الحب والتعاطف مع كلّ الكائنات سيجلب السعادة. ويُعبر عن هذا التفكير في النيّة للتحرر من كلّ

توق، أو إرادة شريرة، أو كراهية، أو عنف. إيجابياً، هي نيّة العمل بدافع الحب والتعاطف فحسب.

الكلام الحقّ

النظرة الحقّ والفكر الحقّ يمهّدان الأساس للسلوك الأخلاقي، المتضمّن للكلام الحقّ، والفعل الحقّ، والمَعيش الحقّ. الكلام الحقّ يعني بنحوٍ عامّ تحاشي أيّ كلام قد يسبب أذى للشخص نفسه أو لغيره، والتكلّم بصورة مُرضية، تساعد على دحر المعاناة. في صورتها النافية، تمنع قاعدة الكلام الحقّ (1) الكذب؛ (2) الافتراء، وتشويه السمعة، والحديث المسبب للكراهية، والغيرة، والعداوة، أو الخصومة بين الآخرين؛ (3) الكلام الفظّ أو الخشن أو الكيديّ، واللغةَ غير المهذبة أو البذيئة؛ (4) القيل والقال (gossip) العقيم أو الحاقد والثرثرة الحمقاء. في صورته الإيجابية، يعني الكلام الحقّ قولَ الحقيقة، والتحدثَ بطريقة لطيفة ودودة، واستعمال اللغة بشكل مفيد وذي معنى. ويعني معرفة المكان والزمان الملائمين لكلام معين، بما في ذلك التزام الشخص أحياناً بـ "الصمت النبيل" (Noble Silence).

الفعل الحقّ

بصورته النافية، يعني الفعلُ الحقّ عدمَ القتل، أو الإيذاء، أو السرقة، أو الخداع، أو التورّط في نشاط جنسي لا أخلاقي. ايجابياً يعني وجوب توجّهِ أفعال الإنسان لتطوير السلام والسعادة، عبْر احترام خير كلّ الكائنات الحية.

من الجَليّ أنّ مبدأ السلوك الأخلاقي يستند إلى التعاطف مع الآخرين وحبّهم. بالإضافة، هذا التعاطف أو الحب هو النتيجة

الطبيعية للإقرار بترابط الكائنات جميعاً. وأنّ لا وجودَ مستقلاً سْفَبْهافا (Svabhava) لكائنٍ ما، يعني اعتمادها جميعاً بعضها على بعض. عندما يُفهم هذا، لن يكون بعدها هناك أيّ أساس للأنانية. بالتالي، يتوجّب استبدال الجهل والأنانية بالحكمة والتعاطف.

المَعيش الحقّ

المَعاش الحقّ يوسّع الفعلَ الحقّ والكلامَ الحقّ إلى طريقة كسب العيش. هذه القاعدة تحظر المِهن المسبّبة لأذى الآخرين. وتحديداً تحظر المِهن التي تتضمن (1) الاتّجار بالمخدرات؛ (2) استعمال الأسلحة أو الاتّجار بها؛ (3) صنع السموم واستخدامها؛ (4) قتل الحيوانات؛ (5) البُغاء والرّق. إيجابياً، تتطلب قاعدة المَعيش الحقّ كسبَ الإنسان عيشَه بوسائل جديرة بالاحترام، ومفيدة، وتساعد الغَير. في شرحه للمَعيش الحقّ لصرّاف، شدّد بوذا على أهمية (1) كسبِ وسائل عيش كافية للحياة بجهود الإنسان الخاصة من دون التورّط في النّصب، والاحتيال، أو أنواع أخرى من الإثم؛ (2) الابتهاج بالثروة المكتسَبة بحقّ؛ (3) الابتهاج بالخلوّ من الدَين؛ و(4) الابتهاج بسعادة الخلوّ من مسؤولية الخطأ.

الجهد الحقّ

يتطلب تطويرُ الحكمة والسلوك الأخلاقي الإنضباط، المتضمِّن لممارسة الجهد الحقّ، والتنبّه الحقّ، والتركيز الحقّ. ممارسة الجهد الحقّ تتضمن (1) منعَ حالات الذهن الشريرة والفاسدة من النشوء، (2) التخلصَ من حالات الذهن الشريرة والفاسدة الموجودة أصلاً، (3) تكوينَ حالات ذهن خيرة وصحية، و(4) تطويرَ وإتمام حالات الذهن الخيرة والصحية الموجودة أصلاً.

التنبّه الحقّ

يكمن التنبّه الحقّ في أن يكون الإنسان دارياً ومنتبهاً لكلّ فعالياته. وتشتمل على (1) فعاليات الجسد، (2) الإحساس والشعور، (3) الإدراك، و(4) التفكير والوعي. أن يكون الإنسان دارياً ومنتبهاً لفعالياته يعني فهمَ ماهية هذه الفعاليات، وكيفية نشوئها، واختفائها، وسُبل تطويرها، والسيطرة عليها، والخلاص منها، وطريقة ترابطها مع بعضها.

التركيز الحقّ

يشير التركيز الحقّ إلى تركيز الوعي لتمكين الإنسان من الرؤية بعمق في داخل شيء ما. كلّ من الجهل والاستنارة، المولّدَين للمعاناة والسعادة على التعاقب، لهما جذراهما في الفعاليات الذهنية. المقطعان الشعريان الأولان من دَمَبَدا (Dhammapada) يشدّدان على أهمية التركيز الحقّ:

الذهن طليعةُ الأفعال جميعاً.

كلّ الأعمال مقودة بالذهن، مخلوقة من الذهن.

إذا تكلم الإنسان أو عمل بذهنٍ فاسد، فالمعاناة تَتبع،

كما تتبع العجلةُ حافرَ ثورٍ يجرّ عربة.

الذهن طليعة الأفعال جميعاً.

كلّ الأعمال مقودة بالذهن، مخلوقة من الذهن.

إذا تكلم الإنسان أو عمل بذهنٍ صافٍ، فالسعادة تَتبع

تماماً كظلّ الإنسان ذاتِه[3].

لأن الحالات الذهنية للشخص تحدّد كلّ ما يفعله، من المهم التركيز على تطهير فعاليات الإنسان الذهنية كوسيلة لنَيل السعادة.

أربع مراحل من التركيز يتم تمييزها. في المرحلة **الأولى**، يركز الإنسان على الخلاص من الشهوة، والإرادة الشرّيرة، والكسل، والقلق، والتوتر، والشكّ. هذه الفعاليات الذهنية الفاسدة تُستبدل بمشاعر البهجة والسعادة. في المرحلة **الثانية**، يركّز الشخص على الرؤية النافذة والذهاب لما وراء الفعاليات الذهنية جميعاً، رغم استبقائه لوعي البهجة والسعادة. في **الثالثة**، يمضي الإنسان لما وراء الفعالية الذهنية المسؤولة عن شعور البهجة، ويحقق اتزاناً يعمّ عبْرَ السعادة. في المرحلة **الرابعة** والأخيرة من التركيز، يكون هناك اتّزان تامّ ويقظة كلية.

أسئلة للمراجعة

1. ما مغزى العلامات الأربع التي رآها سِدْهَرْتا في جولاته في العربة خارج أراضي القصر؟

2. نواة استنارة بوذا كانت استبصاره في **النشوء المتبادل الاعتماد** باعتباره الطبيعة الحقّة للوجود. ما الذي يعنيه هذا المصطلح؟ كيف تُحاجج لمصلحة صدقِ هذه الاستبصار؟

3. ما **الحقائق النبيلة الأربع** التي علّمها بوذا في موعظته الأولى؟ كيف تحاجج أنها تكوّن (أو لا تكوّن) تحليلاً وافياً لدُوكا (duhkha)، ونشوئها، وإزالتها؟

---

(3) John Richards, *The Dhammapada*, trans. by Ananda Maitreya (Berkeley, CA: Parallax Press,1995), p. I.

4. حسب **الحقيقة النبلية الثانية**، يولّد التوقُ المعاناة. ما الذي يعنيه بوذا بـ "التّوق" (Craving)، وكيف يولّد المعاناة؟

5. ما هي مكوّنات **الطريق الثماني النبيل**؟ وكيف ترتبط ببعضها بعضاً؟

مراجع إضافية

The Heart of the Buddha's Teaching, by Thich Nhat Hanh. (Berkeley, CA: Parallax Press, 1999), is an excellent introduction to Buddhism in wonderfully clear language by one of the great Buddhist teachers of our time.

The Different Paths of Buddhism: A Narrative-Historical Introduction, by Carl Olson (New Bunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005), is an historical introduction to Buddhism in its many forms.

A Concise History of Buddhism, by Andrew Skilton, 2d ed. (Birmingham, England, 1997), is a well-informed and highly readable history of Buddhism. It contains a good bibliography on Buddhist history.

A Concise Encyclopedia of Buddhism, by John Powers (Oxford: Oneworld Publications, 2000), is a wellorganized digest of important information about almost every facet of Buddhism. It has a good, though brief, bibliography.

A History of Buddhist Philosophy, by David J. Kalupahana (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1992), is an excellent historical introduction to Buddhism. The first half deals with the history of early Buddhism from a philosophical perspective. The second half deals with the development of the Mahayana, with special attention to Nagarjuna, Vasubandhu, and Dignaga.

An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues, by Peter Harvey (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), is a comprehensive systematic introduction to Buddhist ethics. Of special interest is the lucid discussion of

the relevance of Buddhist ethics to a wide range of contemporary issues.

Ethics in Early Buddhism, by David J. Kalupahana (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1995), shows how practicing the moral way is at the heart of Buddhist practice. It is solidly grounded in the discourses of the Pali canon.

What the Buddha Taught, by Walpola Rahula, 2d ed. (New York: Grove Press, 1978), is an excellent introduction to Buddhism by a practicing Theravada Buddhist monk.

Old Path White Clouds: Walking in the Footsteps of the Buddha, by Thich Nhat Hanh (Berkeley, CA: Parallax Press, 1991), is the life story of the Buddha. This compelling biography is drawn from Pali, Sanskrit, and Chinese sources.

Rationality and Mind in Early Buddhism, by Frank J. Hoffman (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1987), provides a clear analysis of the nature of mind and the role of reason in early Buddhism.

On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood, by Paul J. Griffiths (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), is a careful analysis of the meaning of Buddhahood within the classical Buddhist tradition.

Buddhism in Practice, edited by Donald S. Lopez, Jr. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), is a wide-ranging collection of texts dealing with the practice of Buddhism.

A Sourcebook in Asian Philosophy, by John M. Koller, and Patricia Koller (New York: Macmillan, 1991), contains over two hundred pages of important Buddhist texts in English translation.

Recently several CD-ROMs have become available, with the likelihood of more in the near future. *BUDSIR,* created at Mahidol University, contains the Pali Canon. It is available from AAR at 819 Houston Mill Rd., Atlanta, GA 30239. Hanazono University in Kyoto has recently produced a CD-ROM on Zen. In addition, the *Buddhajayanti Tripitika* is available for downloading at the Journal of Buddhist Ethics Web site in Goldsmith and Penn State University. The Web site www.buddhanet.net. has information on many subjects.

الفصل الخامس

النشوء المتبادَل الاعتماد وتطوّر مَهَايَنا

تعاليم بوذا عن **الحقيقة الرباعية النبيلة**، التي تفحّصناها في الفصل السابق، كانت مؤسسة على استبصاره في **النشوء المتبادل الاعتماد** (بْرَتِتْيا سَمُتْبَدا) باعتباره طبيعة الوجود. **النشوء المتبادل الاعتماد** يعني التغير المستمر لكل شيء، وأن لا شيء دائماً. ويعني أيضاً أن الوجود جميعاً بلا نفسٍ، ولا شيء منفصلاً بذاته. وإضافة إلى عدم دوام الوجود أو امتلاكه نفساً، يعني **النشوء المتبادل الاعتماد** اعتماد كلّ ما يظهر أو ينعدم على شروط. وهذا سبب أن فهم الشروط المولّدة لدُوكا أمرٌ حاسم لإزالتها.

الوجود المشروط

يُعبَّر عن المبدأ العام لمشروطية **الوجود** (Conditionedness of existence) بتصريح كلاسيكي ذي جوانب أربعة في سَمْيُتا نِكَيَا (Samyutta Nikaya) 28.2: (1) "عندما يَكون هذا، يَكون ذاك (when this is, that is)؛ (2) إذا ظهرَ هذا، ظهرَ ذاك؛ (3) عندما لا

يَكون هذا، لا يَكون ذاك؛ (4) إذا انعدم هذا، انعدم ذاك"[1].

الجزء الأول من القول، "عندما يكون هذا، يكون ذاك" يعلن أنه فقط بسبب هذه الشروط ("This") يمكن لشيء آخر ("That") أن يوجد. الجزء الثاني من القول، يُعبّر عن هذا المبدأ ديناميكياً (dynamically)، مُعلناً أنه فقط من نشوء هذه الشروط تظهر تلك الحالة من الأوضاع. الجزء الثالث يُعبّر عن هذا المبدأ من جهة غياب الوجود (absence of existence)، بالإعلان أنه عند غياب هذه الشروط تغيب تلك الحالة من الأوضاع. وأخيراً، الجزء الرابع، يعبّر ديناميكياً عن مبدأ غياب الشروط، معلناً أنه بانعدام هذه الشروط، تنعدم تلك الحالة من الأوضاع.

صيغة كلاسيكية من اثني عشر تفرعاً تطبّق مبدأ المشروطية هذا على نشوء وانعدام حالات دُوكا[2].

اثنا عشر شرطا للمعاناة

1. الجهل يَشرطُ إرادة ـ الاختيار.
2. إرادة ـ الاختيار تَشرطُ الوعي.
3. الوعي يَشرطُ الذهن ـ الجسد.
4. الذهن ـ الجسد يَشرطُ الحواس الستّ.
5. الحواس الستّ تَشرطُ الاتصال.
6. الاتصال يَشرُط الشعور.
7. الشعور يَشرطُ التّوق.

(1) انظر: John M. Koller and Patricia Koller, *Sourcebook in Asian Philosophy* (New York: Macmillan, 1991), pp. 333-334.

(2) ترجمة المؤلف من: Samyutta Nikaya, XXII.90 from Pali Text as Edited by T.W. Rhys Davids, Pali Text Society, 1875.

8. التوق يَشرطُ الطمع.
9. الطمع يَشرطُ الصيرورة.
10. الصيرورة تَشرطُ الولادة.
11. الولادة تَشرطُ الشيخوخة والموت.
12. هكذا تظهر دُوكا جميعاً.

عجلة الصيرورة

منظومة الشروط الاثني عشر لنشوء دُوكا تُصوَّر رمزياً بعَجَلة الصيرورة. العَجلة، التي تُصوَّر ممسوكة في قبضة عدم الدوام، لها ثلاثة مكوّنات. المحور، الذي يدير العَجلة، ويُصوَّر بأنّه الجهل، والتوق، والنفور. وبيْن المحور وحافة العجلة، تُصوّر الأنواع الستة من وجود سَمْسارا، وهي تحديداً، الإنسان، والحيوان، والأشباح، والشياطين، والآلهة، وكائنات الجحيم. أما على حافة العجلة فهناك الشروط المولّدة لدُوكا والمدرَجة في الصيغة ذات الاثني عشر تفرعاً: الجهل، وإرادة ـ الاختيار، والوعي، والذهن ـ الجسد، والحواس الستّ، والاتصال، والشعور، والتوق الشديد (Thirst)، والطمع، والصيرورة، والولادة، والمعاناة.

الجهل، والتّوق، والنفور تُصوَّر كقوىً محركة أوّلية لدُوكا في مركز العَجلة. لكن لأنّ التوق والنفور ينشآن بالاعتماد على الجهل، يُعتبر الجهل الشرط الجذري لدُوكا. لرؤية كيفية عمل الجهل كسبب جذري للمعاناة نحتاج الإجابة عن السؤال التالي: كيف تُفسّر هذه الشروط الاثني عشر المُصوَّرة على العَجلة نشوءَ دُوكا من الجهل؟ من المفيد أوّلاً تفحّص كيف تكون للجهل قوةُ تحديد الحياة البشرية، باستخدام مَثَلٍ عاديّ يكشف الترابط المتبادل بين الشروط الاثني عشر المُصوَّرة على العَجلة. بعدها يمكننا تبيين كيف يحدّد

الجهلُ كما تفهمه البوذية حياةَ دُوكا وكيف يَظهر كاملُ المقدار الضخم من المعاناة جرّاء هذه الشروط الاثني عشر، انطلاقاً من الجهل.

مَثَلُ الجهل بخرطوم السقاية

الجهل أفِدْيا (Avidya) ذو جانبان. أولاً، هو غيابٌ أو نقص في المعرفة الحقّة. ثانياً، هو فرضُ نظرة زائفة على الموضوع المَعنيّ. على سبيل المثال، حين تخطأ بخرطوم سقايةٍ حديقةٍ وتحسبه أفعى، لا تكون مفتقراً للمعرفة بالخرطوم الموجود فحسب، بل تفرض نظرةً زائفة بأنّه أفعى أيضاً. بوسع هذا المثال عن الجهل بخرطوم السقاية مساعدتنا في رؤية كيف يمكن للجهل توليد نوع معين من الحياة عبْر الشروط الاثني عشر المُصورة على حافة عَجلة الصيرورة.

افترضْ أنك تخشى الأفاعي. وذات مساء تخرج بسيارتك لترى أفعى ملتفة بين الحشائش على حافة الطريق. ستغدو خائفاً وتحاول الهرب. فعلياً ما تراه أفعى هو مجرّد قطعةٍ من خرطوم سقاية قديم. الجهل هو نقص وعيك بأنّه خرطوم سقاية. لكن الأمر أكثر من ذلك؛ فهو أيضاً رؤيتك لأفعى حيث لا توجد واحدة. وطالما ظللتَ تحسب خرطوم السقاية أفعى ستظلّ خائفاً. هذا الخوف سيولّد بدوره إرادة ـ الاختيار، أي، اختيار فعل ما.

لعامل إرادة ـ الاختيار جانبان، نُزوع سابق، وحافزٌ حاضر على الفعل. بسبب التكيّف السابق، أنت تخشى الأفاعي وتسعى إلى الهرب منها. والآن، إذْ ترى واحدة، لديك الحافز الفوريّ للهرب. هذا القرار بالهرب من أفعى خطرة، سيؤثر بدوره على الوعي (Consciousness).

ناظراً إلى الأفعى وراغباً بالهرب، يتشكل وعيُك ليرى العالمَ

سلسلة مَن مسالك الهرب وعوائقه. ما كان يُرى في ظروف سابقة وروداً جميلة يُرى الآن فقط كحواجز شوكية أمام الفرار.

هذا الوعي سيكيّف كامل شخصك، كلاًّ من الجسد والذهن. والآن، من حيث الظواهر الجسدية والذهنية المكوّنة للوجود الشخصي، أنت شخص خائف، يحاول بهياج الهرب من أفعى.

حواسّك بالتالي مكيّفة لإدراك العالم بصيغة الأفاعي والهرب منها. تسمع حفيفَ الأوراق كفحيح أفعى متوثّبة للانقضاض. ولعلك تخال رؤية أفعى تقترب منك بينما تحاول الهرب عبْر أجمات الورد.

الشعور القويّ والبغيض بأنك مهدَّد بأفعى يَظهر نتيجةً للاتصال الحسّي (Sensory Contact) مع موضوع خوفك، الأفعى. هذا الشعور البغيض بدوره، يولّد توقاً شديداً للهرب من الخطر. وبدافع الخوف، يولّد التوق الشديد قوى الصيرورة (Becoming Forces) التي تجعلكَ شخصاً مرعوباً، يتشبث بجزع بأمل الهرب.

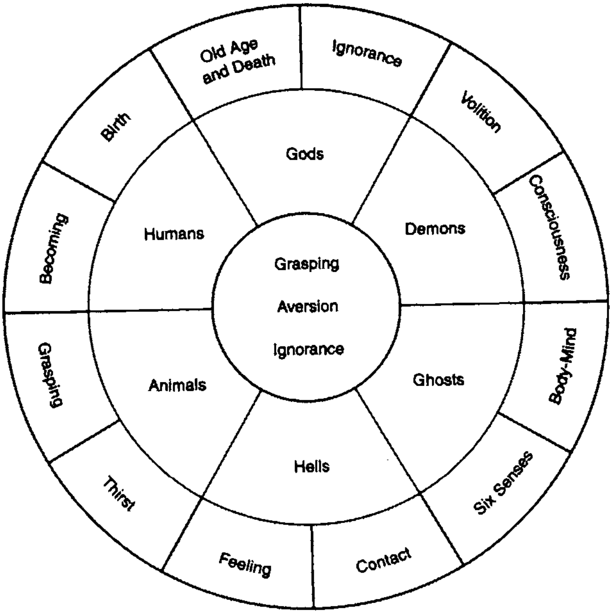
قوى الصيرورة هذه، المتولّدة من التوق، هي ما تكوّن وجودك الحاضر كشخص مرعوب. ولعلك تموت في مكانك جرّاء أزمة قلبية، فموتك مشروط بوجود الرعب.

بهذه الطريقة يَشرطُ الجهلُ كلَّ الشروط الأحد عشر الأخرى المُصوَّرة على العَجلة، بما في ذلك معاناة اللحظة الحاضرة، والتي، في حالة الأزمة القلبية، يمكن أن تعني الموت. من البيّن، أن بوسع الجهل (حتى بخرطوم سقاية حديقة) أن يكون ذا نتائج واقعية.

الجهل بالنشوء المتبادل الاعتماد

ما الجهل المولّد لأعمق أنواع المعاناة البشرية؟ لكونِ الإستبصار الأساسي للبوذية هو أن الطبيعة الحقّة للوجود هي **النشوء**

متبادل الاعتماد، فإنها ترى أكثر أنواع الجهل أساسية هو الإفتقار للوعي بالطبيعة الحقّة للوجود **كنشوء المتبادل الاعتماد**. بَيْد أن هذا الجهل ليس مجرد افتقار للوعي؛ بل يشوّش أيضاً الطبيعة الحقة للوجود بفرض نظرة زائفة عليه. النظرة الزائفة هي أن الوجود ـ وجودنا فضلاً عن وجود الأشياء الأخرى ـ يتكوّن من كائنات دائمة منفصلة. هذه النظرة الزائفة تمنع الشخص من رؤية حقيقة **النشوء المتبادل الاعتماد**، من رؤية أن الوجود، واقعاً، ذو طبيعةِ عمليات دائمة التغير مترابطة كلياً. الشروط الاثني عشر الممثلة على عجلة الصيرورة تبيّن كيف لهذا الجهل **بالنشوء المتبادل الاعتماد** توليد دُوكا. (في معظم التمثيلات الفنية للعَجلة، يُصوِّرُ الفنانُ بطريقة مفعمة بالحيوية العناصر المختلفة، الموصوفة كما يلي).



شكل 1.5 عَجلة الصيرورة

الجهل يُصور الجهل على الحافة الخارجية كامرأة عمياء تتحسس طريقها بعصا، فتماماً كما أن الإنسان الأعمى لا يستطيع رؤية وجهة ذهابه، كذلك الأعمى بحقيقة **النشوء المتبادل الاعتماد** لا يستطيع رؤية كيف عليه العيش. عندما يعتبر الإنسان، بسبب الجهل **بالنشوء المتبادل الاعتماد**، أنه نفسٌ مستقلة ومنفصلة، منفصلة عن الكائنات الأخرى جميعاً، فإنه ينغمر في الوحدة والتوتر الناجمين عن الهوّة الفاصلة لوجوده عما سواه من كلّ الجهات.

إرادة ـ الاختيار لأنّ الجهل يُأوّلُ الوجودَ كطبيعة أنفسٍ وأشياء منفصلة ودائمة، يسعى الشخص الجاهل إلى العيش ككائنٍ منفصل ودائم. هذا الاتجاه الإرادي ـ الاختيار للحياة، المتجذّر في الجهل، الذي يدفع الشخص للفعل كما لو كان فعلاً نفساً منفصلة دائمة، يُصوَّر على حافة العَجلة بصورة خزّاف مع قُدوره. فكما تُحيل يدُ الخزّاف الطينَ على العَجلة إلى قِدْر، هكذا يُشكّل خيار الشخص، الناجم عن الجهل، في استجاباته للعالم، حياته/ أو حياتها. فمن يحسب وجوده منفصلاً عن كلّ ما سواه، يتوق بجزع إلى ما سواه، يتلهف إليه، محاولاً جلبه صوبه؛ أو، إذا رآه تهديداً، فسيكوّن بلَهَفٍ دفاعات تمنع الآخر من تدميره. بالإضافة، لأنّه، عن وهم، يَرى نفسَه مستديماً، فسيرى كلّ التغيرات في الحياة مهدِّدة بالحطّ من حياته وتدميرها. المظاهر الجميلة، المال، الأصدقاء، الصحة، الشباب، وحتى الحياة نفسها زائلة مع الزمن. ولشخص يعيش وهمَ الدّوام والانفصال، لن تكون الحياة أكثر من برهة قصيرة محبِطة من التوتر.

الوعي الباعث الإرادي الاختيار ـ لتكييف أنفسنا للعيش في عالم وهميّ من الانفصال والبقاء الناجمين عن الجهل ـ يشكّل وعينا ليَرى كلّ شيء إمّا كأشياء منفصلة للطمع فيها، أو لتجنّبها.

الوعي، إذْ يكون مشروطاً بالخيارات الإرادية، يُصوَّر على حافة العجلة بصورة قرد، فتماماً كما يقفز القرد بلا هوادة من غصن لآخر، كذلك يتنقل الوعي من موضوع لآخر، محفَّزاً بالانجذاب أو النفور. كلّ شيء يُرى أما كموضوع للتجنّب أو للتوق. بالنتيجة، يَكون الشخص المشروط بالجهل مدفوعاً دائماً بالنفور أو بالتوق.

الجسد ـ الذهن جسد الشخص وذهنه يُصوران على العَجلة كمسافرَين في زورق، معتمدَين كلياً على بعضهما. فمثلما الحال مع خرطوم سقاية الحدائق المُتصوَّر خطأً كأفعى، حيث يَكون جسد ـ ذهن الشخص مشروطاً بوعي الهرب (أو الهجوم)، كذلك في حالة الجهل **بالنشوء المتبادل الاعتماد**، يَكون الجسد ـ الذهن مشروطاً بوعيه، مدفوعاً دائماً بالطمع بالأشياء أو تجنّبها.

الحواس الستّ يعمل الجسد ـ الذهن من خلال الحواس الستّ (وظائف الإبصار، والسمع، والتذوق، والشمّ، واللمس، والتفكير) ويشترطها. وهذه تُصوَّر على حافة العَجلة كنوافذَ ستٍّ لبيتٍ، لأنها تمكّننا من النظر إلى العالم الخارجي. بسبب التكيّفات السابقة، تَفهم الحواسُ موضوعاتها كموضوعات منفصلة وباقية.

الاتصال اتصال الحواسّ مع موضوعاتها (Objects) يُصوّر على حافة العَجلة كعاشقَين يتعانقان، لأنه، بسبب انفصال الموضوعات عن النفس، هناك حنين للاتحاد بها. وكحال العشاق المتخاصمين المنفصلين، هناك تَوق للاتحاد مرة أخرى وتجنب بواعث الانفصال.

الشعور نتيجةُ الاتصال الحسي هي الشعور، ويُصوَّر على حافة

العَجلة بصورة إنسان وسَهْم في عينه. المشاعر، سواء أكانت مؤلمة أم سارّة، مشروطةٌ بالاتصال (المشروط بدوره بالعوامل الأسبق). والشخص، لكونه مشروطاً بالمشاعر السارّة أو المنفّرة، يتحرك صوب موضوعات اللذة بعيداً عن موضوعات الألم.

التوق لأنها مشروطة بالاتصال، تولّد المشاعرُ التوق والنفور. حين يولّد الاتصالُ شعوراً سارّاً، فإننا نتوق إلى الموضوع المولّد لذلك الشعور. وعندما يولّد الاتصالُ شعوراً بغيضاً، نتوق إلى تحاشي موضوعه. على العَجلة، يُصور التوق بهيئة إنسان ظمآن يمدّ يده لما يشربه. ويَرمز هذا للتوق إلى الحياة المُختبَر من شخص يراها شأناً منفصلاً يمضي ويجيء، وعليه صبّهُ باستمرار في داخل جسده ـ ذهنه ليبقى حياً.

التشبث التّوق، بدوره، يشترط التشبّث، ويُصوّر الأخير كإنسان يقطف ثمرةً من شجرة ويضعها في سلّة. يرمز هذا للتشبث بالوجود الوهمي المنفصل والدائم المميز للحياة المعيشَة جاهلةً **بالنشوء المتبادل الاعتماد**، سعيها اليائس إلى جمع كِسَرٍ من الحياة لأجل النفس. إنه يمثل تشبّثها بالوجود الماضي والتوق للمستقبلي، عاجزة عن إيجاد السلام في الحاضر جَرّاء وهم الدّوام.

قوى الصيرورة هذا التشبث يكرّر نفسه بلا نهاية، شارطاً الوجود المستقبلي حيث تحمل قوة الصيرورة الوجود قُدُماً إلى اللحظة التالية. قوى الصيرورة تُصور كامرأة حامل، رمز للقوة المولّدة لوجود جديد. ولكونها مَشروطة بالجهل، حتى لو كانت مُشترِطةً للعوامل التالية على العَجلة، تُكرر قوى الصيرورة دُوكا المختَبَرة حاضراً، في اللحظة التالية، لتتجلى في وجود جديد.

الولادة قوى الصيرورة تُؤدّي إلى ولادةَ دُوكا جديدة، وتُصور على العَجلة بهيئة امرأة تَلِد. الولادة هنا تمثل تجدّد الوجود الذي، بسبب الجهل **بالنشوء المتبادل الاعتماد**، هو تجديدٌ لدُوكا.

المعاناة كلّ تجدّد للوجود، حين يَرى الجهلُ الوجودَ منفصلاً ودائماً، يكون خاضعاً حتماً للانحطاط والفَناء، مُفضياً حتماً إلى الموت. هكذا، الصورة التالية على حافة العَجلة صورة جثة محمولة إلى المحرقة، كرمز للشيخوخة والموت وتمثيل لكلّيّة المعاناة البشرية.

لكن الموت ليس نهاية القصة، فما يموت يمهّد الأساس لحياة جديدة، لتستمر العجلة بالدوران، لتبلغ الاحتمالات الكامنة المتولّدة في كلّ مرحلة من مراحل الحياة في المرحلة التالية، مكرّرة بلا نهاية دورة كَرْما. بالنسبة إلى شخص يعيش جاهلاً بحقيقة **النشوء المتبادل الاعتماد**، ومعتقداً بواقعية الانفصال والبقاء، يَكُون الموت المأساةَ العظمى. فالموت المُختبَر مرة تِلْوَ أُخرى في دورة لا نهاية لها للوجود هو المعاناة التي لا تُطاق.

محور العجلة

الصُور الاثنتي عشرة على حافة العَجلة تمثل صيغةَ الاثني عشر تشعباً **للنشوء المتبادل الاعتماد.** في مركز العَجلة، في الدائرة الصغيرة الممثلة للمحور، صُورُ خنزير، وديك، وأفعى، كلّ منهم مُمسك بالآخر في تمثيل رمزي للقوى المترابطة المحرّكة لكامل عجلة الصيرورة. الخنزير يمثل الضَّلال، الحافزَ الأعمى للجهل لتجسيد نفسه كموضوعات إمّا للنفور (Aversion)، أو للتعلّق. الديك يمثل التوق والتشبث، بينما تمثل الأفعى النفورَ والكراهية. هؤلاء الثلاثة، الجهل، والتوق، والكراهِية، مترابطون، لأنهم يولّدون ويشترطون

بعضهم بعضاً فضلاً عن الشروط الاثني عشر المترابطة المصوّرة على حافة العجلة. اعتبارُ الجهل الحالة الجذرية لا يعني استقلاله عن الحالات الأخرى؛ فهو أيضاً يظهر معتمداً على شروط.

عوالم الوجود

بين المحور والحافة، تقع العوالم الستّة لوجود سَمْسارا، مقسمةً لستّ مناطق بقضبان العَجلة. هذه العوالم الستة تمثّل الأنواع الرئيسة من الوجود التي يُسعى فيها لفرديةٍ (Selfhood) منفصلة وباقية. في كلّ من هذه العوالم، يُلاحَقُ التوق لفردية منفصلة باقية إما من خلال التوق لكل ما يَعِدُ بإدامة الفردية الموهومة أو بتحاشي وكراهية كلّ ما يهدّد بتدميرها.

الآلهة المنطقة الأعلى هي العالم السماويّ للآلهة المتمتّعة بحيواتٍ مديدة من الجمال والحرية، مكرسةً نفسَها للمُتع الجمالية. إنها ترمز إلى المَيل للتوغّل في السعادة الشخصية وإبقاء معاناة الآخرين خارجاً. لأنها بعيدة تماماً عن مصاعب الحياة ومعاناتها، فإنها تفقد دافعها الخلّاق وتخفق في تجديد وجودها من لحظة لأخرى. وفي النهاية، حين يُستنفد مستودَع طاقة الحياة المخلوق سابقاً، تنحدرُ حتماً إلى مستويات أدنى من الوجود.

الجحيم مُقابل عالم الآلهة يقع عالم الجحيم، المليء بكل ما يُتصوَّر من معاناة شديدة. المعاناة التي تَختبرها الكائناتُ في هذه العالم هي، ببساطة، ثمرة أفعالها الشرّيرة السابقة، وحين يتم استنفاد هذه الثمرة بالنار المطهِّرة (Purifying Fre) للمعاناة، تصعد إلى مستوياتٍ أعلى من الوجود. في هذا العالم، معاناة الكائنات نفسها توقظها على معاناة الآخرين وتحفّز التعاطف والطاقة لمساعدة الكائنات المعانية الأخرى. هذا هو المقابل القطبيّ لكائنات العالم

السماوي، المحجوبة بملذّاتها الخاصة عن كلّ معاناة، فاقدة قوة الخلق (Creativity) المتولّدة من خبرة المعاناة.

الشياطين إلى يمين العالم السماويّ يقع عالم الشياطين، مَنْ لا يعرفون إلا قوة العنف والإكراه، محبوسون بفعل هذ العنف نفسه، محرومون من قوة الحب والمعرفة.

الحيوانات مقابل عالم الشياطين يقع عالم الكائنات الخاضعة لخوف دائم من الاضطهاد والذبح. الحيوانات المُصورة هنا محبوسة في العبودية بالخوف الغريزي والدوافع اللاواعية. إنها ضحايا القوة والعنف، وتظلّ عاجزة لحين تحرّرها بواسطة المعرفة والفهم.

البشر عالم البشر يُصور إلى يسار العالم السماوي. للبشر القدرة على استخدام طاقاتهم الخلاقة المستمدّة من المعرفة والتعاطف لنَيل الانعتاق من دُوكا. مع ذلك، القليل منهم فحسب يستخدمون قدراتهم لتطوير المعرفة والتعاطف. الأغلبية الكبيرة تضيع قدرتها على التحرر بملاحقة الرغبات بفردية منفصلة، رغباتٍ يتعذّرُ إشباعها.

الأشباح مقابل عالم البشر يقع عالم الأشباح، مَنْ ظمأُهم وجوعهم لا يُطفآن؛ الطعام الذي يحاولون أكله يلتصق بحناجرهم، والماء الذي يحاولون شربه يتحوّل إلى نار.

في أحد مستويات الفهم، هذه المناطق الستّ هي مَواطن أنواع مختلفة من الكائنات، تتراوح من الآلهة إلى الشياطين. لكن في مستوى أعمق، تمكن رؤية هذه الأنواع المختلفة من الوجود في الكائنات البشرية. فبعض الناس راضون عن أنفسهم حتى يعجزون عن التفاعل مع الآخرين (الآلهة)؛ وآخرون متأثرون جداً بالمعاناة حتى يُمسون حسّاسين لمعاناة من سواهم (القابعون في الجحيم)؛

وبعضهم شيطانيون جداً ساعون دائماً لفتح طرقهم بالإكراه والعنف (الشياطين)؛ وآخرون عالقون في قبضة المخاوف اللاواعية حتى تتعذّر عليهم رؤية سُبل تجنب التحوّل إلى ضحايا للعنف (الحيوانات)؛ كما أنّ آخرين مدفوعون بالأنانية لدرجة انتفاخهم استهلاكهم نفسِه (الأشباح)؛ وأخيراً، بعض الناس يستخدمون قدرتهم على المعرفة والتعاطف لإنهاء المعاناة (البشر). لكن معظم الناس ينطوون على كلّ هذه النوازع المختلفة. فأحياناً نكون شبيهين بالحيوانات، وأخرى بالآلهة، أو نكون كالشياطين، وهكذا. التحدّي يكمن في تحويل هذه النوازع المختلفة إلى وجود بشري متكامل وتامّ.

الانعتاق من العَجلة

شَرَحنا عجلة الصيرورة بصيغة الشروط المولّدة لدُوكا. لكن يُمكن رؤيتها أيضاً كشرح للانعتاق من المعاناة، فإزالة الشروط المولّدة لدُوكا تزيلها ذاتَها. إذا كان الجهل، والتوق، والنفور هي القوى المحركة في محور العَجلة المسببة لكلّ هذا القَدْر الكبير من دُوكا، فإنّ استبدالها بالحكمة، والتعاطف، والحب سيحوّل العَجلة من رمز لنشوء دُوكا إلى رمز لدحرها. وإذا كانت كلّ العوامل الأخرى على العَجلة مشروطةً بالحكمة بَدَل الجهل، ستكون إرادة - الاختيار والوعي مشروطين بالعيش المتناغم مع حقيقة **النشوء المتبادل الاعتماد**. وهو ما يفضي إلى سلام وبهجة النِرْفانا.

تضمينات النشوء المتبادل الاعتماد

هناك بعض التضمينات الميتافيزيقية العميقة في **النشوء المتبادل الاعتماد** تتوجب ملاحظتها. **أولاً**، إذا كان كلّ ما يوجد معتمداً على

كلّ شيء آخر، فلا شيء إذاً يمكن أن ينجم عن سبب واحد. لن يكون هناك كائن مستقل مسؤول عن وجود كلّ ما سواه. بالأحرى، كلّ ما يَخلِقُ يُخلَق أيضاً، وعمليات الخَلْق والانخلاق جارية بتزامنٍ بلا بداية أو نهاية.

ثانياً، ينجم عن الاعتماد المتبادل بين كلّ الكائنات، أنْ لا كائناتَ "مَخلوقة آخَرياً" (Other-Created) فحسب، بل جميعها خالِقةٌ ـ ذاتياً (Self-Creating) بتبادُلٍ. العمليات المستمرة الصانعة للكون عمليات خالقة بتبادُلٍ واعتماد مشترك. كلّ جانب من العمليات يشارك في الخلق واستمرارية المجالات الأخرى فيها.

ثالثاً، يتم إبطال المكان والزمان كحاوياتٍ مطلقة (Absolute Containers) أو مقاييس للوجود بالنظرة البوذية **للنشوء المتبادل الاعتماد**. فالأفكار الرئيسة المعتادة عن المكان والزمان مُشتقّة من المقارنات بين مَوضع (Location) وديمومة (Duration) الكائنات المستقلة. فالصّفات المكانية مُشتقّة من مقارنة مَوضع كائن معيّن نسبة لآخر، فيما تُشتقُّ الصفات الزمانية من مقارنة ديمومة كائن معيّن بغيره. لكن حسب نظرية **النشوء المتبادل الاعتماد** لا كائنات توجد مستقلّة عن بعضها؛ هناك فقط عمليات مستمرة معتمدة على بعضها بتبادلٍ. فللواقع طبيعةُ عمليةٍ (Nature of Process)، والأشياء مجرّدْ تجريدات (Abstractions). الأفكار الاعتيادية عن المكان والزمان تراهما حاويتين مطلقتين للأشياء، لأنها تفترض الأشياء موجودة باستقلال عن بعضها البعض في نهاية المطاف. وعندما تُرى الأشياء مجرّد تجريد عن العمليات المكوِّنة للواقع، يُرى المكان والزمان أيضاً كتجريدات فحسب.

رابعاً، الأوصاف والتحديدات المفهومية تراكيب مفيدة لتنظيم

التفكير، لكنّها فعلياً لا تتطابق مع الواقع، أو تعكسه كمرآة. لو كان الوجود مكوَّناً من أشياء منفصلة، باقية، موجودة بذاتها، لأمكن للمفاهيم أن تعكس الوجود أو تتطابق مباشرة معه. لكن إذا كان الوجود، حسب استبصار **النشوء المتبادل الاعتماد**، متكوِّناً من عمليات مترابطة، فلا يمكن للمفاهيم حينها التطابق مباشرة معه. ولسبب ذلك جانبان: **أولاً**، أن المفاهيم بالضرورة تُمايز موضوعاتِها بفصلها عن الموضوعات الأخرى وعن الذّات. وهذا الفصل المفهومي يشوّه الترابط الفعلي للوجود. **ثانياً**، ليس للمفاهيم امتداد زمني (Temporal Extension)، فهي ستاتيكية سكونية (Static)، بينما الوجود بحدّ ذاته عملية ديناميكية. العملية شيء مستمر التغير، مثلاً، عملية طفل ينمو. مفهوم هذا الطفل، هو كالصورة الساكنة، عاجزة عن الإمساك بالدينامية (Dynamism) المكوِّنة للعملية.

التنبّه

كما أن فهمَ **النشوء المتبادل الاعتماد** هو أساس كلّ الفكر البوذي، كذلك خبرة **النشوء المتبادل الاعتماد** هي أساس كلّ الممارسة (Practice) البوذية. كطريقة للحياة، تمضي البوذية وراء مجرّد الفهم إلى التحول الفعلي، وهدفها إيقاف نشوء دُوكا بتحويلٍ للحياة متوافق مع استبصار **النشوء المتبادل الاعتماد**. وبصيغة عَجلة الصيرورة، تهدف الممارسة إلى تحويل القوى المحرِّكة للجهل، والتوق، والكراهية الموجودة في مركز العَجلة، إلى حكمة، وتعاطف، وحب. لقد بيّن الفصل السابق **الطريق الثماني النبيل** الذي أسسه بوذا باعتباره الممارسة الأساسية لتحقيق هذا التحوّل. وقلبُ هذا **الطريق الثماني النبيل**، النواةُ الفعلية للممارسة البوذية، هو **العيش المتنبّه**، العيش بتنبّه شامل وتناغم تامّ مع حقيقة **النشوء المتبادل الاعتماد**.

بوقت قصير بعد استنارته، شرح بوذا لأتباعه طريقة تحويل النفس الذي اكتشفه قائلاً:

هناك طريقة رائعة لمساعدة الكائنات الحية على بلوغ التطهّر، والدحر المباشر للغمّ والشعور بالمرارة، والألم والتوتر، والمضيّ في الطريق الثماني لبلوغ نِرْفانا. وهي التأسيس الرباعيّ للتنبّه (The Fourfold Establishment of Mindfulness).

التنبّه، كما مَشروحٌ في النص المُسمى **تأسيس التنبّه**(3) (Establishment of Mindfulness)، واحد من أهم تعاليم بوذا. وقد قُبل من جميع التقاليد البوذية لأكثر من خمسة وعشرين قرناً كأساس لممارسة التأمل(4) (Meditation). عندما كان بوذا منخرطاً بعمق في التنبّه، ناظراً بعمق داخل خبرته، رأى أنّ التوق للفردية والأشياء هو ما يجعله في تناقض مع خبرته الخاصة. هذا التوق حجبَ خبرته الخاصة عن **النشوء المتبادل الاعتماد** بزيفِ وجودِ مُدرِكٍ منفصل ودائم لأشياء منفصلة ودائمة. الاستبصار التفكّري (The Reflective Insight) لتنبّهه كشف له أنّ الجهلَ هو قلبُ المعاناة الإنسانية، لأنّه يشظّي الخبرة إلى ذواتٍ (Subjects) وموضوعات (Objects) منفصلة، مؤسساً للتوق والكراهية الأنانيين.

---

(3) انظر: Thich Nhat Hanh: "*Satipatthana Sutta, Majjhima Nikaya*, 10", in: *Transformation and Healing: The Sutra on the Four Establishments of Mindfulness*, trans. by Thich Nhat Hanh and Annabel Laity (Berkeley, CA: Parallax Press, 1990), pp. 27-30.

يقدم تيتش نات هان (Thich Nhat Hanh) شرحاً شديد الفائدة لهذا النص المهمّ.

(4) انظر: Koller and Koller, *Sourcebook in Asian Philosophy*, trans. by Walpola Rahula, pp. 205-212.

لفهم **تأسيس التنبّه** علينا الإجابة عن سؤالين أوّليّين. أولاً، بمَا على الشخص أن يكون متنبّهاً؟ ثانياً، كيف يمارس الفرد التنبّه؟ الجواب العام عن السؤال الأول هو وجوب تنبّه الشخص **بالنشوء المتبادل الاعتماد** في كلّ مجال من مجالات الحياة. والجواب العام للسؤال الثاني هو ممارسة التنبّه بتهدئة الذهن والنظر مباشرة إلى الواقع. لكنّ نص **تأسيس التنبه** يقدم أجوبة محدّدة عن كلّ من هذين السؤالين.

التأسيس الرباعي للتنبّه

طبقاً **لتأسيس التنبه**، التنبّه وعي عميق غير مجزوء ينبغي تأسيسه على **(1)** مراقبة الجسد، **(2)** مراقبة المشاعر، **(3)** مراقبة الذهن، **و(4)** مراقبة موضوعات الذهن.

في ممارسة "التَرْك" المميزة للتنبّه، لا يرفض الممارس **ولا** يتشبث بأيّ من الحالات الذهنية المراقَبة. إنه يزيل فحسب الحالة الذهنية المتولّدة، مُشاهداً اعتمادَها المتبادل التامّ وطبيعتها الديناميكية، عارفاً أنه هو الحالة الذهنية هذه في هذه اللحظة. على سبيل المثال، بتنبّهه للغضب، قد يرى الممارس الغضب ناشئاً من الخوف ومولّداً للكراهية. وبوعيه أنّ هذا الغضب هو كينونته الحاضرة، يرى نفسَه كينونةً وُلدتْ من الغضب وتُولَد ثانيةً ككراهية. هذا الوعي بالشروط المولّدة لخوفه وغضبه يمكّنه من قبول الغضب الذي يَكُونهُ، في هذه اللحظة، دونما رفض أو تشبث. هذا القبول، بدوره، يمكّنه من "ترْك" الغضب يمضي، محولاً طاقته إلى فعل بناء يأتي بالبهجة والسلام.

التنبّه في مراقبة الجسد

الجوانب الستّة من الجسد الواجب تركيز الوعي عليها هي **(1)** النفس، **(2)** العمليات الجسدية، **(3)** نشاطات الجسد، **(4)** أجزاء

الجسد، **(5)** المكوّنات الأولية للجسد، **(6)** تَحلُّل (Decomposing) الجسد.

لتركيز الوعي على التنفس يوصي النص **بثلاث** ممارسات. **الأولى** أن يصير الشخص واعياً تماماً بالشهيق والزفير.

الثانية أن يصير متنبّهاً لطريقة تنفّسه. وفي هذه الممارسة المتابعة للنَفَس، يصير الذهن واحداً مع النَفَس التام.

الممارسة **الثالثة** في التنفّس، والتي، كالممارستين الأوليين، تنتج تأثيراً مهدئاً كبيراً، تركّز على الوعي بالنفَس في الجسد كلّه. يذكر النص ذلك بالطريقة التالية: "شهيق، أنا واعٍ بكامل جسدي. زفير، أنا واعٍ بكامل جسدي، شهيق، أنا أسكّن نَشاطات جسدي. زفير، أنا أسكّن نشاطات جسدي".

تأسيس التنبّه بالجسد من خلال الوعي بأوضاعه المختلفة، يجعل واضحاً أنّ التنبّه يمكن وينبغي أن يُمارَس ليس فقط في تأمل الجلوس (Sitting Meditation)، بل في كلّ وضع جسدي. يقول **تأسيس التنبّه**:

> عندما يمشي الممارسُ يكون واعياً بذلك "أنا أمشي". وعندما يقف يكون واعياً بذلك "أنا اقف". وعندما يجلس يكون واعياً بذلك "أنا أجلس". وعندما يستلقي يكون واعياً بذلك "أنا مستلقٍ". مهما كان الوضع الذي يَكون جسده عليه، يكون واعياً به.

في التنبّه لنشاطات الجسد، يصير الشخص واعياً تماماً لكلّ ما يقوم به (أو تقوم به) في اللحظة الحاضرة. وكما يقول النص، "في الذهاب أماماً أو للوراء، في النظر أماماً أو إلى خَلف، عند الانحناء أو الوقوف، عند ارتداء روب سَنْغَتِيْ (Sanghati Robe) أو حمل

وعاء الصدقة، عند الطعام أو الشراب... يمارس وعياً كاملاً بهذا".

الطبيعة الإيجابية المبهِجة للتنبّه بالجسد تُقدَّم بوضوح في نسخة سَرْفاسْتِفادا (Sarvastivada) من **تأسيس التنبّه**، المستخدمة على نطاق واسع في الصين، والتي تقول: "يكون الممارس واعياً بجسده كجسد، عندما، بفضل تزكه للرغبات الخمس (Five Desires)، ينشأ لديه شعورٌ بالنعمة إبّان تركيزه و... يكتنف كلّ جسده، مع ذهن صافٍ، وهادئ، ومليء بالفهم"(5).

التنبّه في مراقبة المشاعر

تأسيس التنبّه بالمشاعر يعني أن يمسي المرء واعياً بعمق بها، وعياً يلاحظ إنْ كانت سارّة، أو غير سارّة، أو محايدة، ويلاحظ كيف تنشأ، وتتحول، وكيف تعتمد على بعضها وعلى الجسد والذهن. طبقاً للنص، فإن الممارس "يظل ثابتاً في مراقبة النشوء في المشاعر أو الانحلال فيها، أو النشوء والانحلال معاً".

الاستبصار النافذ في المشاعر مهمّ لأنها تؤثر بعمق في كلّ الأفكار والعمليات الجسدية. وأن يكون المرء متنبهاً يعني رؤيته لنشوء الشعور بالاعتماد على العمليات الجسدية، والإدراكات، والعادات، والأفكار، وأن يرى كيف يولّد الشعور مشاعرَ، وعمليات جسدية، وإدراكات، وعادات، وأفكار أخرى.

التنبّه بالمشاعر ليس رفضاً لها ولا تشبثاً بها. فرفض المشاعر والتشبث بها كلاهما صورة للتّوق. لكن ممارسة التنبّه تعني تزْكَ الشخصِ كلَّ التوق يمضي. التنبّه بالمشاعر يعني ببساطة الوعي بها

---

(5) انظر: Thich Nhat Hanh: "Madhya Agama," in: *Transformation and Healing: The Sutra on the Four Establishments of Mindfulness*, pp. 154-156.

في اعتمادها المتبادل التام وطبيعتها الديناميكية.

التنبّه في مراقبة الذهن

في إجابته عن سؤال: كيف يظل الممارس ثابتاً في مراقبة الذهن في الذهن؟ يقول **تأسيس التنبّه**، "عندما يَكون ذهنُه في حالة رغبة، يكون الممارس واعياً بذلك (ذهني يرغب)، وعندما لا يكون ذهنُه راغباً، يكون واعياً بذلك "ذهني لا يرغب".

بعدها يمضي النصّ ليحدد ستّ عشرة حالة أخرى للذهن على الممارس الوعي بها بالطريقة نفسها. وحالات الذهن هذه هي الحالات الكارهة وغير الكارهة؛ الجاهلة وغير الجاهلة؛ المتوترة وغير المتوترة؛ المشتتّة وغير المشتتّة؛ واسعة المدى وضيّقته؛ القادرة على بلوغ حالة أعلى والعاجزة عن ذلك؛ المركّبة وغير المركّبة، الحرة وغير الحرة.

في كلّ من هذه الحالات الثماني عشرة للذهن يُخبَر الممارسون أن عليهم مراقبة عمليات نشوئها، وتوقّفها، ونشوئها وتوقفها معاً، وبالتالي الوعي باعتمادها المتبادَل على بعضها وعلى العمليات الجسدية، والمشاعر، والإدراكات، والعادات الشخصية.

التنبّه في مراقبة موضوعات الذهن

موضوعات الذهن (Objects of Mind) هي كلّ الأشياء التي يمكن للذهن الوعي بها. وتشتمل على الموضوعات في المجالات المرتبطة بالتأسيسات الثلاثة الأولى للذهن، وتحديداً، المشاعر، والجسد، والذهن نفسه. الميدان الذي يتأسس فيه التنبّه **الرابع** يضيف **ثلاثة وثلاثين** موضوعاً إلى الوعي، مصنّفة ضمن المقولات (Categories) الخمس التالية: **(1)** العوائق الخمسة للممارسة (الرغبة، والغضب، والبلادة، والتأنيب، والشك)؛ **(2)** مجاميع التعلّق الخمس

(الجسد، والمشاعر، والإدراكات، والميول، والوعي)؛ (3) الحواس الستّ وموضوعاتها (العين/ الصورة، والأذن/ الصوت، والأنف/ الشم، واللسان/ التذوق، والجسد/ اللمس، والذهن/ موضوع الذهن)؛ (4) عوامل اليقظة (Factors of Awakening) السبعة (التنبّه، وتحرّي الظواهر (Phenomena)، والطاقة، والبهجة، والوضع، والتركيز، والتَرْك (Letting Go))؛ و(5) **الحقيقة الرباعية النبيلة** (دُوكا، نشوؤها، وتوقّفها، وسبيل إيقافها). وكما تبيّن هذه المقولات نفسها، فإن موضوعات الذهن المحدّدة لهذا التأسيس للتنبّه متضمَّنة مباشرة في ممارسة إزالة دُوكا.

في تأسيس التنبّه لكلّ من موضوعات الذهن هذه، يُنصح الممارس بمراقبتها في حضورها، ونشوئها، وتوقّفها، وفي اعتمادها المتبادل على بعضها. وكما الحال مع تأسيسات التنبّه الأخرى، وبسبب ترْك التّوق (المدرَج هنا تحديداً كموضوع للوعي المتنبّه، باعتباره أحد العوامل السبعة لليقظة) يمضي، لا رفضَ هناك ولا تشبث بأيّ من موضوعات الذهن هذه. هناك ببساطة إضاءة من خلال الوعي العميق الذي يَبلغ الممارسُ فيه تطابقه مع موضوع الذهن، حالةُ إنارة تكشف حقيقة **النشوء المتبادل الاعتماد** في الموضوع نفسه.

ختاماً، توقظ ممارسة التنبّه الإنسان على حقيقة **النشوء المتبادل الاعتماد**. وهذه اليقظة تزيل الجهل المولّد لدُوكا بواسطة الحالات المتنوعة المُصورة على عَجلة الصيرورة.

كيفية ممارسة التنبّه

ليرسّخ المرءُ نفسه في مراقبة الجسد، والمشاعر، والذهن، وموضوعات الذهن، يقول **تأسيس التنبّه** إنّ ممارسة الشخص يجب أن تكون "كَدودةً" (Diligent)، وذاتَ فهمٍ صافٍ، ومتنبّهة، وقد تخلتْ عن كلّ توق ونفور من الحياة".

يتطلب **تأسيس التنبّه** تخلّي الممارس عن كلّ توق للحياة أو نفور منها، إذْ لا بدّ للذهن أن يكون هادئاً في سلام ليرى موضوعات بصفاء وعمق. ومَن يتحرّك ذهنه بالتوق أو الكراهية يرى الأشياء بصيغة المصلحة الشخصية لا غير؛ هذا الشخص يعجز عن رؤية الأشياء كما هي. فبعدَ أن تخلى بوذا عن كلّ توق من بقايا زمان شبابه وكل كراهية للنفس من ممارسته للزهد فقط، نال الاستبصار الحقّ.

الكدّ مطلوب، فأن يصير الشخص راسخاً في التنبّه ليس بالأمر اليسير. فالذهن متعوّد على التنقل من موضوع لآخر. وتهدئته وتركيزه تتطلبان تصميماً قوياً وجهداً مركزاً. بعد أن قرّر بوذا اتباع **الطريق الوسطي**، حراً من التوق للحياة والنفور منها، صمّم على البقاء جالساً تحت **شجرة بودى**(*) (Bodhi Tree) إلى أن حقق الاستبصار في دُوكا وطريق إزالتها. حسب التقليد، حتى بوذا نفسه أُغويَ بمواضيع مخيفة محفّزة على التخلي عن الاستمرار في ممارسة التنبّه. وبجهده الكدود دحر هذه الإغواءات ونال الاستبصار.

الفهم الصافي يعني غياب التشوّش أو الرّيبة. وهذا الفهم لا يأتي من النظريات أو الدُغْمائيات (Dogmas)، بل من الخبرة مباشرة. هذا الفهم الصافي للمعرفة الاختبارية (Experiential) نادى به بوذا في تلخيصه لأوّل تعاليمه بالقول:

هذه المعاناة تمّ فهمها تماماً... هذا الأصل للمعاناة، تمّ التخلي عنه... هذا الإيقاف للمعاناة تمّ بلوغه... هذا الطريق المؤدي إلى

(*) أو شجرة "بو" نوع من أشجار التين المقدسة في البوذية، لأن استنارة بوذا تمت تحتها. وترجمناها بهذا الشكل لأن اسمها مُشتقّ من الموضع الذي كانت فيه وليس من اسم بوذا نفسه.

إيقاف المعاناة تمّ اتباعه: هكذا كانت الرؤية، والمعرفة، والحكمة، والعلم، والنور، التي أشرقتْ في داخلي عن الأشياء التي لم يُسمع بها من قبل[6].

هذا الوعي العميق المُنال باستبصار عميق اختباري هو كلّ ما يبحث عنه التأمل البوذي من ممارسة تأسيس التنبّه.

أن تكون متنبهاً يعني أن تكون مركّزاً، بلا تشتت. وعندما يكون الشخص متنبّهاً تماماً، يرى الموضوعات في نشوئها، وتفاعلها، وفي توقفها. وحين كان بوذا ثابتاً في التنبّه رأى **النشوء المتبادل الاعتماد** الطبيعةَ الحقّة للوجود وأنّ دُوكا تظهر عند سعي الشخص، في جهله بهذه الحقيقة، إلى الانفصال والدوام.

لعل أهم مطالب ممارسة تأسيس التنبّه هو أن يصير الممارس واعياً بموضوع الوعي في هذا الموضوع ذاته. يقول النص، بخصوص كلٍّ من المجالات الأربعة للتنبّه، وتحديداً، الجسد، والمشاعر، والذهن، وموضوعات الذهن، إنّ على الشخص الثبات في مراقبة الجسدَ في الجسدِ (Observation of the Body in the Body)؛ المشاعرَ في المشاعرِ؛ الذهنَ في الذهنِ؛ ومواضيعَ الذهن في مواضيعِ الذهن.

معنى القَول بأن وعي الجسد في الجسد، ووعي المشاعر في المشاعر، إلى آخر ذلك، هو أن الاستبصار العميق للتنبّه يخترق موضوعه ويصير واحداً معه. المعرفة العادية لموضوع ما هي معرفة غير مباشرة وثانوية، إذْ تبقى الذات منفصلة عن الموضوع،

---

(6) انظر: Koller and Koller, *Sourcebook in Asian Philosophy*, trans. by Walpola Rahula, pp. 195-196.

ولها إدراك (Perception) أو مفهوم (Concept) عنه. التنبّه يخترق الموضوع مباشرة، وليس لا - مباشرة، بواسطة الإدراكات والمفاهيم، ليصل بالتالي إلى ما وراء ثنائية الذات - الموضوع، بالغاً حكمة كاملة.

كمال الحكمة ونشوء مَهَايَنا

شدّد تقليد **كمال الحكمة** (Perfection of Wisdom) على أن الحكمة الفائقة للتنوير، المسماة بْرَجْنَبارَمِتا (Prajnaparamita) هي وعي مباشر وفوريّ بالواقع. وعادة ما يُرفق ببدايات بوذية مَهَايَنا بسبب تشديده على المَثَل الأعلى لـ بودِسَتْفا (Bodhisattva) وعلى **الفراغ** (Emptiness) باعتباره فهماً كاملاً **للنشوء المتبادل الاعتماد**. مفهوم **الفراغ** وفهمُ سُموّ حقيقة الخبرة المباشرة في الوعي المتنبّه على الحقيقة في الفهم المفهومي هما موضوعتان (Themes) مركزيتان في نصوص **كمال الحكمة**.

قراءة النصوص

هناك ثمانية وثلاثون نصاً إجمالاً من نصوص **كمال الحكمة**، مؤلفة بين 200 ق.م. و 600 م. اثنان منها، وهما **سُوْتْرا الماسَة** (The Diamond Sutra) و**سُوْتْرا القلب** (The Heart Sutra)، كانا مهمّين بوجه خاص لتطور بوذية مَهَايَنا. وبرغم أنّ الصورتين الحاليّتين من هذين النصّين ترجعان فقط للقرن الرابع الميلادي؛ فإنّ نواة **سُوْتْرا الماسة** قد تكون واحدة من أبكر النصوص في هذا التقليد، وتعود للقرن الثاني أو الأول ق.م. من البيّن، من ناحية الأخرى، أنّ **سُوْتْرا القلب** تلخيص لاحقٌ لقَدْر كبير من أدب **كمال الحكمة**.

معظم القرّاء الغربيين يجدون أولى محاولاتهم لقراءة نصوص

كمال الحكمة مُحيّرة بشدة بسبب أن هذه النصوص تبدو مليئة بنفي ـ الذات والتناقضات. **سُوتْرا الماسة**، على سبيل المثال، تعلن أنه "... رغم وصول كائنات لا تُحصى إلى النِرْفانا فإنّه، واقعاً، لا كائن وصلها على الإطلاق"[7] وتستمر قائلة إنّ..."كمال وصبر تَتاغَتا (Tathagata) (أي بوذا) هو في الحقيقة لا ـ كمال (Non-Perfection)". فقرة أخرى تبدو مُنكِرة لاستنارة بوذا وحقيقة تعاليمه، وذلك عندما سُئلَ التابع المريد (Disciple) سَبَتِي (Subhutti)، "هل هناك أيّ تعليم حقيقي دَرْما (Dharma) عرفه تَتاغَتا كاستنارة قصوى، وكاملة، وحقّة، أو هل هناك أيّ تعليم حقيقي (دَرْما) بيّنه تَتاغَتا فعلاً؟ أجابَ سَبَتِي، "لا، ليس كما أفهمُ ما قاله النبيل (The Noble One)". ولأن لا بوذيّ ينكر استنارة بوذا، من المُحال أن **كمال الحكمة** تنكر استنارة بوذا وتعاليمه. فما الذي يعنيه إذاً هذا الإنكار الواضح للتعاليم المركزية؟

سُوتْرا القلب، التي تقدم نفسَها، مِثلَ **سُوتْرا الماسة**، كتعليم عن كيفية ممارسة الإنسان طريقة البودِسَتْفا المفضية للاستنارة، تبدأ بالقول إنّ "الصورة فراغ، والفراغ صورة"[8] (Form is Emptiness, and Emptiness is Form). هذا القول يبدو نافياً لنفسه، فكيف يمكن لما

(7) انظر: Thich Nhat Hanh, *The Diamond That Cuts Through Illusion: Commentaries on the Prajnaparamita Diamond Sutra* (Berkeley, CA: Parallax Press, 1992), p. 11.

كل الاقتباسات من *Diamond Sutra* من هذا المصدر.

(8) انظر: Thich Nhat Hanh, *The Heart of Understanding: Commentaries on the Prajnaparamita Heart Sutra*, ed. by Peter Levitt (Berkeley, CA: Parallax Press, 1988).

كل الاقتباسات من Heart Sutra من هذا المصدر.

يوجد كصورة أن يكون في الوقت عينه فارغاً منها؟ في بعض الأشعار اللاحقة نقرأ، "ليس هناك دُوكا، ولا نشوء لدُوكا، ولا توقف لدُوكا، ولا طريق يؤدي إلى إيقاف دُوكا". وهذا ما يبدو أنه يحوّل كامل الممارسة البوذية إلى هراء. في الفقرة التالية نقرأ، "... بسبب عدم وصوله، فإنّ بودِسَتْفا... متأكد من وصوله إلى نِرْفانا". كيف يمكن لعدم الوصول أن يؤكّد الوصول؟ بالإضافة، الجملة السابقة تعلن أنْ لا طريق إلى نِرْفانا، والآن يُقال لنا إن عدم الوصول إليها هو طريق الوصول! القول بأن ليس هناك نِرْفانا وأنها تُنال بعدم نَيلها يبدو من دون ريب هراءً.

مع ذلك، ليس من المحتمل، أنّ نصوص بْرَجْنَبارَمِتا هذه، وهي النصوص المؤسسة لكلّ بوذية مَهَايَنا، مليئة فعلياً بمجرد هراء وتناقض ذاتي. التحدي هو كيفية تعلّم قراءة هذه النصوص بطريقة تمكّننا من الإمساك بمعناها الأعمق، طريقةٍ لقراءة **سُوْتْرا الماسة وسُوْتْرا القلب** تكشف عن الاستبصار البوذي الأساسي الذي وجده التقليد في هذه النصوص.

بوسعنا العثور على المتطلَّب الأول في معنى كلمة "بْرَجْنَبارَمِتا"، وهي اسم نصوص **كمال الحكمة**. كلمة بْرَجْنَبارَمِتا (Prajnaparamita) كلمة مركّبة مكوّنة من ثلاث كلمات، بْرا (Pra)، وجِنَا (Jna) و بارَمِتا (Paramita). الكلمة الأولى، بْرا، وتعني "أساسي" (Primary)، ترتبط مع جِنَا لتكوّن بْرَجِنَا، التي تعني الفهم العميق أو الأساسي، المُسمى حكمة. المقطع الأخير، بَرْمِتا يعني "فائق" (Surpassing) بمعنى الشيء الذي يَتخطى، أو بمعنى، الشيء المتكامل، ليعطي كلمة بْرَجْنَبارَمِتا بالتالي معنى **"الحكمة الكاملة"** (Perfect Wisdom).

هكذا، يمكن تمييز الحكمة الكاملة ليس عن المعرفة العادية

فقط، بل عن المعرفة أو الحكمة العميقة أيضاً. في المعرفة العادية لا نكون حاضرين تماماً (أو متنبّهين تماماً) لخبرتنا؛ بل نكون واعين بها عبْر التراكيب (Constructions) التي تفرضها المعرفة على الخبرة. هذه التراكيب، وهي مدرَكاتنا ومفاهيمنا، تَفصل الموضوعات التي نَخبُرُها عن الموضوعات الأخرى، تجرّدها من تيار التغيّر المستمر، وتفصل هذه الموضوعات عن أنفسنا كذواتٍ لها خبرة، وبالتالي تخلق ثنائية الذات والموضوع. الحكمة (بْراجِنَا) تتميز عن المعرفة العادية بنشوئها من استبصار عميق نافذ وتفكّرٍ متمعّن. رغم هذا الاختلاف، فإنّ المعرفة العادية والحكمة متجذّرتان، كلاهما، في الفعالية المفهومية (Conceptual Activity).

الحكمة الكاملة تمضي إلى ما وراء تراكيب المعرفة المفهومية. وباعتبارها كاملة بارَمِتا (Paramita)، تتخطى الوعي الثانوي غير المباشر المستحصَل بالمفاهيم والنظريات صوب إدراك مباشر وفوري للخبرة المتكاملة. وهذه الحكمة الكاملة هي ما تجسد استنارة بودِسَتْفا (Bodhisattva)؛ ونصوص **كمال الحكمة** تبيّن كيفية ممارسة هذه الطريقة من الحكمة الكاملة.

لكن لأنّ لا فكرَ أو ممارسةَ بشرية، ولا حتى ممارسة طريقة البودِسَتْفا، يمكنها الحدوث دون الاستناد إلى المعرفة المفهومية، واجه مؤلفو هذه النصوص تحدياً مزدوجاً. فمن جانب، كان عليهم العثور على طرائق لاستعمال المعرفة المفهومية تشير فيها إلى ما وراء نفسها، إلى الواقع نفسه. ومن جانب آخر، كان عليهم تقديم الفهم المُستحصَل عبْر الإدراك المباشر بتعابير مفهومية ليتاح فهمه واستخدامه لتوجيه الممارسة. أمّا من ناحية التمييز التقليدي بين الحقيقة النهائية والحقيقة الاتفاقية (Conventional)، كان على مؤلفي **كمال الحكمة** إيجاد طريقة لاستخدام الحقائق الاتفاقية الموجودة في

تراكيب المعرفة العادية للتعبير عن الحقيقة النهائية.

إحدى طرق القيام بهذا، كما استخدمها مؤلفو نصوص بْرَجْنَبارَمِتا، كانت التصريح بالحقيقة الاتفاقية أولاً، وأنْ تُقال بالطريقة التي يقولها بها الشخص العادي، الذي يعتبر كلّ قول مُحيلاً إلى واقع معين موجود باستقلال. لكن بعدها، وللإشارة إلى الطبيعة المركَّبة للحقيقة الاتفاقية، يمضي مؤلّفو النصوص إلى نفي الإحالة لواقع مستقلّ. هكذا فإنّ ما يبدو متناقضاً ـ ذاتياً هو في الواقع عملية تفكيك (Deconstructing) للمعرفة العادية عبْر إبعاد افتراضاتها المسبقة عن مرجع (Reference) مستقل خارجي. ومن ثَم، في المرحلة الثالثة من العملية، يقوم المؤلفون بإعادة تركيب التصريح الأصلي من دون الإحالة إلى أيّ واقع مستقل. إنّها إعادة تركيب (Reconstruction) مؤسّسة على الحقيقة النهائية، المُنالة بالاستبصار المباشر في **النشوء المتبادل الاعتماد**، لكن مُعبّرٌ عنها بمصطلحات مفهومية اتفاقية.

هذه التقنية ثلاثية المراحل، التركيب، والتفكيك، وإعادة التركيب، تتضح في الفقرة التالية من **سُوتْرا الماسة**: "ما تمّ تعليمه من تَتاغَتا (Tathagata) ككَوْم من الحسنات، كـ لا ـ كَوْم من الحسنات، ذلك ما تمّ تعليمه من تَتاغَتا. لذلك يعلّم تَتاغَتا، "كَوْماً من الحسنات"، و "لا ـ كَوْم من الحسنات"[(9)].

عبارة "كَوْم من الحسنات" (Heap of Merit) المستعملة في المرة الأولى تصريح اتفاقي (Conventional Statement)، يُفهم اعتيادياً بمعنى وجود كَوْم من الحسنات، كواقع معين مستقل تراكم نتيجة ممارسة الطريقة.

---

(9) الترجمة والتحاليل حسب: David Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy* (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1992), pp. 156-157.

"لا ـ كَوْم من الحسنات" تفكك التصريح الاتفاقي عبْر نفي إحالته إلى أيّ شيء، لأنّه بلا مرجعية. أي، لا كَوْمَ حسناتٍ حقيقياً هناك موجود باستقلالية يمكن لعبارة "كَوْم من الحسنات" الإشارة إليه.

المرحلة الثالثة، مرحلة إعادة التركيب، تضع تعليم تَناغَتا في علامات اقتباس خاصة، "كَوْم من الحسنات"، و"لا ـ كَوْم من الحسنات"، بحيث يمكن فهم قصد النص بأنه رغم أنّ الحسنات ليست واقعاً موجوداً باستقلالية، مع ذلك، فإنّ ممارسة الطريقة أمرٌ ذو حسنات جدير بالتقدير (Meritorious). بعبارة أخرى، اختلاف القول باكتساب الشخص لحسناتٍ، عن القول بوجود شيء يُسمّى حسناتٍ يراكمه الشخص؛ فالمغزى يكمن في القول إنّ أفعال الشخص ذات حسنات (جديرة بالتقدير) لا غير. لا شخصَ منفصلاً ولا إدراك منفصلاً متضمَّن في القول إنّ أفعال الشخص جديرة بالتقدير.

بالإقرار بتضمّن نصوص **كمال الحكمة** لمستويات معنى متزايدة العمق في العملية الثلاثية المراحل المشتملة على **(1)** التصريح الاتفاقي، **(2)** تفكيك الافتراضات الأنطولوجية (Ontological) للتصريح، و، أخيراً **(3)** إعادة تركيب براغماتية (Pragmatic) للتصريح من دون افتراض أو تضمين كيانات موجودة باستقلالية، نستطيع قراءة هذه النصوص من دون تحيّر. واقعاً، قراءة هذه النصوص بهذه الطريقة تبيّن كيفية فهم التعاليم الأساسية لبوذا بالتناغم مع الاستبصار الأساسي عن **النشوء المتبادل الاعتماد** حتى على مستوى المعرفة المركبة والحقيقة الاتفاقية.

سُوتْرا الماسة

تؤيد **سُوتْرا الماسة** طريقة بودِسَتْفا وممارسة التنبّه كسبيل للحكمة الكاملة. ورغم أنها تعارض بجلاء تأويل الوجود بصيغة المُطْلقات

(Absolutes)، رافضة الوجود ـ الذاتي (Self-Existence)، والكينونة الجوهرية (Essential Being)، ونهائية الفكر المفهومي (Ultimacy of Conceptual Thought)، فإنها فعلياً لا تستخدم مصطلح "الفراغ" (Emptiness). الاسم السنسكريتي لهذه السُوْتْرا، فَجْرَكْتْشَدِكا (Vajracchedika) يعني "الماسة التي تَقطع الوهم". الوهم الذي تقطعه الماسة هو الوهم بأن ما هو مفهوميّ (Conceptual) هو واقعي (Real). عندما سَأل سَبَتِي، التابع المريد الذي علّمه بوذا **سُوْتْرا الماسة**، "ماذا ينبغي تسمية هذه السُوْتْرا وكيف ينبغي العمل حسب تعاليمها؟" أجاب بوذا، "هذا السُوْتْرا ينبغي أن تُسمّى الماسة القاطعةَ للوهم، لقدرتها على قطع الأوهام والعذابات جميعاً والوصول بنا إلى شاطئ الانعتاق".

مرة تِلْوَ أخرى يذكّرنا هذا النص بعجز المفاهيم عن الإمساك بالواقع؛ فهي مجرد علامات تشير إليه. ولا يُتَوهمنَّ أنّ الأشياء، كما تُتَصوَّر، هي بالتالي الأشياء نفسها. قرب بداية السُوْتْرا، وفي إجابته عن سؤال سَبَتِي عن طريقة التطبيق العملي لمَن يريد الاستنارة، يشرح بوذا كيف يفكر بودِسَتْفا: "مهما كانت هناك أجناس عديدة من الكائنات الحية... علينا قيادة جميع هذه الكائنات إلى نِرْفانا النهائية لتستطيع الانعتاق". ويستمر النص "وعندما يصير هذا العدد غير المحدود متحرراً، لا نحسبنّ، في الحقيقة، أن كائنا واحداً تمّ تحريره".

لماذا، إذا تمّ تحرير كلّ هذه الكائنات، يحسب بودِسَتْفا أنّ لا كائنَ واحداً تمّ تحريره؟ النص يتحسب لهذا السؤال ويقدم جواب بوذا: "إذا، يا سَبَتِي، تمسّك بودِسَتْفا بفكرة أنّ نفساً ما، شخصاً ما، كائناً حياً ما، أو مدى عُمْرٍ (A Life Span) ما، له وجود، فذلك الشخص ليس بودِسَتْفا وحقيقياً". والسبب هو أنّ بودِسَتْفا كائن

مستنير، والكائنات المستنيرة لا ترى الوجود كياناتٍ منفصلةً، ومستقلة؛ الكائنات المستنيرة ترى كلّ شيء **نشوءَ متبادل الاعتماد.** والتمسك بفكرة أنّ شيئاً، نفساً، شخصاً، كائناً حياً، مدى عمر، أو أيّ شيء آخر له وجود منفصل ومستقل يعني لا استنارة الشخص. ولأنّ بودِسَتْفا لا يرى النفس نفساً أو شخصاً منفصلاً ولا يرى الآخرين كائنات منفصلة، فهو (أو هي) لا يفكر، "أنا، نفسي، المحرِّر، مَن يحرّر تلك الكائنات الأخرى العاجزة".

في الفصل السابع من **سُوتْرا الماسة**، يعرض سَبَتِي فهمه أنْ لا شيء، ولا حتى بوذا أو تعاليمه، هو ذو وجود منفصل ومستقل. يسأل بوذا سَبَتِي، "هل وصل تَتاغَتا إلى الذهن اليقظ، الأسمى، والأكثر تحققاً؟ هل يقدّم تَتاغَتا أيّ تعاليم؟ حسب التعريف، تَتاغَتا (وتعني "من مضى هكذا إلى الاستنارة" One Gone Thus to Enlightenment) هو مَن خَبَرَ اليقظة الأعلى والأقصى. بالإضافة، كلّ البوذية، بما في ذلك **سُوتْرا الماسة**، هي تعاليم من بوذا. في الحقّ، من دون السياق، الذي هو جَدَلُ **كمال الحكمة** الهادف لإعادة تأويل الفهم العادي المؤسَّس على فكرة الوجود ـ الذاتي بصيغة **النشوء المتبادل الاعتماد**، سيظهر سؤال بوذا، فضلاً عن جواب سَبَتِي، غريبين جداً.

يجيب سَبَتِي: "بالقَدْر الذي فهمتُ به تعاليم السيد بوذا (Lord Buddha)، ليس هناك موضوع للذهن موجود باستقلالية يُسمى الذهن اليقظ، الأعلى، أو الأكثر تحققاً، ولا هناك أيّ تعليم موجود باستقلالية يقدّمه تَتاغَتا". هذا الجواب يوضح أن ما ينكره سَبَتِي ليس استنارة بوذا أو تعاليمه بل وجود هذه الاستنارة وهذه التعاليم كشيء منفصل ومستقل. سَبَتِي يجعل ذلك جلياً: "التعاليم التي بَلغها تَتاغَتا وتحدّث عنها يتعذّر تصوّرها كموجودات منفصلة مستقلة وبالتالي

يتعذّر وصفها". بتعذّر وصفها، يقصد سَبَتِي أنّ أوصافها تراكيب مفهومية فحسب. وبوسعِ التراكيب المفهومية الإشارة إلى استنارة بوذا وتعاليمه، لكن ليس الإمساك بالحقيقة الكاملة لتلك الاستنارة وتلك التعاليم. هكذا، في إجابته وفي شرحه، يبيّن سَبَتِي فهمه للتمييز بين الفهمِ الاتفاقي والفهم الكامل، فضلاً عن أهمية عدم حُسبانِ الاتفاقي كاملاً.

بعد تأكّد بوذا من إدراك سَبَتِي لتعذّر فهم استنارة وتعاليم بوذا كوجود منفصل، ومستقل، يتحول بوذا إلى كيفية فهم الوصول إلى أَرْهَنْت (Arhant). الهدف النهائي للممارسة في البوذية المبكرة هو أن يصير المرء أَرْهَنْتاً. الأَرْهَنْت (الإنسان النبيل (Noble one)) هو ممارس البوذية المكرّم بالاستنارة المُنالة بممارسته. إنه أقصى ما يمكن بلوغه. لأنه فقط حين تُوصِلُ ثمارُ الممارسة الشخصَ إلى الأَرْهَنْتية (Arhantship)، يمكن أن يصير أَرْهَنْتاً. قد نتوقع أن يجيب سَبَتِي بالإيجاب عندما سأله بوذا، "هل يفكر أَرْهَنْتٌ على هذا النحو: بلغتُ ثمار الأَرْهَنْتيّة؟" لكن سَبَتِي يجيب، "لا، يا عظيم المقام".

مرة أخرى، يمضي سَبَتِي ليشرح كيف أنّ التفكير بطريقة "بلغتُ ثمار الأَرْهَنْتية" يعني التفكير بصيغة الوجود المنفصل المستقل، بينما الأَرْهَنْت يفكر بصيغة **النشوء المتبادل الاعتماد**. يقول، "ليس هناك شيء موجود بانفصال يمكن أن يُسمى أَرْهَنْتاً. إذا كَوّن الأَرْهَنْت فكرةَ أنه بلغ ثمرة الأَرْهَنْتية، فهو لا يزال في شَرَك فكرة النفس، والشخص، والكائن الحي، ومدى العمر". وبالطبع، الشخص الذي لا يزال في شَرَك فكرة الوجود ـ الذاتي لا يمكن أن يكون أَرْهَنْتاً، لأنّ الأَرْهَنْت دحرَ فكرةَ النفس، سواء في نفسه أو في الآخرين.

هذه الأمثلة تبين التعاليم المركزية في **سُوتْرا الماسة** وهي أن فهم الأشياء كوجود منفصل ومستقل هو فهم محدود وقاصر. فالظنّ أن هذا المفهوم الخاطئ عن الأشياء هو طريقة وجودها الفعلي، هو الجهل الذي يفصلنا عن الآخرين، مُفضياً للطمع والكراهية المولّدة لكل الصور المختلفة من دُوكا. لكي يفهم الشخص الأشياء كما هي واقعاً، عليه أولاً معرفة أن التصورات عنها كوجود ـ ذاتي فعلياً هي سوء فهم.

ولكن عند فهم الأشياء **كنشوء متبادل الاعتماد** نستطيع رؤية كيف أن الفهم الاعتيادي المفهوميّ لشيء ما هو سوء فهم فعلي. على سبيل المثال، لنأخذ التصور الاعتيادي عن حبّة قمح. نحن ننظر إليها كشيء موجود بذاته، منفصل عن الأشياء الأخرى. فهي تأتي إلى الوجود في وقت معيّن، وستتوقف عن الوجود في وقت معيّن. ولأنها حبّة قمح، فلا يمكن أن تكون شيئاً آخر، لا يمكن أن تكون، مثلاً، ماءً أو أرضاً أو شروقَ شمس.

الآن عارِضْ هذا الفهم الاعتيادي بالفهم **كنشوء متبادل الاعتماد.** في الصيغة الأخيرة سنرى أنها ليست مجرد قمحة، موجودة بذاتها، وسنعرف أنها في نموّها امتصتْ دفء الشمس وضوءها؛ المواد المغذية في الأرض؛ رطوبة الماء؛ وهكذا. وأن التربة، وطاقة الشمس، والماء الصانعة لهذه القمحة كان يُعاد تشكّلها عبْر الوجود لمليارات السنين. سنرى أنها قبل أن تكون حبّة قمح كانت نباتاً ملقّحاً، تكوّن من مغذّيات الأرض، والماء، الشمس، كما كان أيضاً ذات يوم حبة قمح.

تحديداً لأنّ حبّة القمح ليست مجرد حبة قمح، موجودة بذاتها، فإنها ممكنة الانغراس في التربة لتصير نباتاً، وهذا يعني

تمثّلها لمغذيات التربة، ودفء الشمس، ورطوبة السماء. فقط إذا كانت الحبة غير منفصلة يمكن للماء، والتربة، والشمس أن تصير جزءاً من وجودها؛ وحينها فقط يمكن أن تصير نباتاً.

إذا نظرنا إلى شيء ما ككيان موجود ـ بذاته، قد نستطيع القول إنّ هذا الشيء، حبة القمح مثلاً، يوجد (Exists). وإنه هو ما هو عليه بذاته، لا أكثر ولا أقل. ولكن إذا نظرنا من زاوية العملية المتبادلة الاعتماد، لا يمكننا القول ببساطة إنّ شيئاً ما يوجد؛ وعلينا أن نقول إنه يوجد ـ متداخلاً (Interexists) مع كلّ شيء آخر. ولتكون الحبةُ حبةَ قمح، يتعذّر أن تكون نفسَها فحسب؛ يجب أن تكون شمساً، وماءً، وتربةً أيضاً.

هكذ فالمعنى التام للجَدَل (Dialectic) في **سُوْتْرا الماسة** هو أنّ الشيء ليكون ما هو عليه، تتعذّر كينونته ـ بذاته؛ ويجب أن يوجد ـ متداخلاً مع كلّ شيء آخر. فقط عندما تُفهم حبة القمح ليست كمجرد حبة قمح فقط، ستُفهم فعلاً كما هي عليه.

سُوْتْرا القلب

سُوْتْرا القلب، وهي تلخيص من صفحة واحدة للنصوص الضخمة **لكمال الحكمة**، هي النص المنفرد الأكثر أهمية عن **الفراغ** (Emptiness). "الفراغ" كلمة جديدة يتم إدخالها إلى معجم المفردات البوذية عبْر نصوص **كمال الحكمة**، لكنها ليست فكرة جديدة تماماً. فهي في الواقع تأويل جديد **للنشوء المتبادل الاعتماد**، وهو الاستبصار المركزي في البوذية. وتبدو وكأنها موجهة مبدئياً ضد تأويل **النشوء المتبادل الاعتماد** كمكوّنات نهائية موجودة بذاتها بتأصلٍ، وهو تأويل تمّ تطويره بأكبر كمال ووضوح بواسطة تقليد سَرْفاسْتِفادا (Sarvastivada).

طبقاً لمقدمة سُوْترا القلب، فإنّ البودِسَتْفا العظيم، أَفَلوكِتا (Avalokita)، بلغ الاستنارة وإيقاف دُوكا عبْر ممارسة كمال الحكمة الذي مكّنه من رؤية الأشخاص والأشياء فارغين. لفهم ما يعنيه هذا، علينا السؤال أولاً، ممّا هم الأشخاص والأشياء فارغون؟ الجواب إنهم فارغون من الوجود الذاتي المتأصّل؛ فلا دوام أو انفصال يمكن إيجاده سواء في الأشخاص أو الأشياء.

إذاً لماذا لا يُقال فقط إنّ الأشخاص والأشياء تفتقر للوجود المنفصل والدائم؟ فالقول بفراغها يبدو كقولٍ بعدم وجودها، بينما القول إن وجودها ليس دائماً ومنفصلاً يبدو كالقول إنها موجودة (Do Exist)، لكن ليس ككائنات منفصلة ودائمة. لماذا تستخدم **سُوْترا القلب** اللغةَ القوية عن الفراغ، التي يمكن تأويلها ببساطة كانكارٍ لوجود الأشياء، بينما زعمُها هو فقط أنّ لا شيء يوجد ككائن دائم أو منفصل؟ ولعلّ النص كان يستطيع القول ببساطة إنّ أَفَلوكِتا بلغ إيقافَ دُوكا بإدراكه أنّ **النشوء المتبادل الاعتماد** هو كيفيّة وجود الأشياء والموضوعات.

ربما كان قول كهذا سيكون وافياً لو كان السَرْفاسْتِفاديون(*) (Sarvastivadins) وسواهم لم يأوّلوا **النشوء المتبادل الاعتماد** بصيغة وجود ـ ذاتي منفصل ومستديم لمكوّنات الوجود دَرْما (Dharma). لكنّ واقعة أنّ الكثير من البوذيين قبلوا نظرة سَرْفاسْتِفادا، التي أنكرت ضمناً أنّ المكونات النهائية بلا نفس وغير دائمة، عنى أنّ اللغة القوية كانت مطلوبة لصدّ تأويل خاطئ كهذا. فضلاً عن ذلك، عبْر النظر

(*) أتباع سَرْفاسْتِفادا.

إلى **النشوء المتبادل الاعتماد** بصيغة أشخاص وأشياء تفتقر لوجود منفصل ودائم، كان مغرياً التفكير بأنّ الأشياء توجد أولاً، ثم تصير لاحقاً ديناميكية وفي علاقات مع أشياء أخرى. ففي النهاية، كيف يمكن لشيء التغيّر ما لم يوجد أولاً؟ وكيف لشيء الدخول في علاقات مع ما سواه ما لم يكن (هو والأشياء الأخرى المرتبط بها) موجوداً أصلاً؟ لكنّ تأويل **النشوء المتبادل الاعتماد** بهذه الطريقة يعني الزعم بأن الوجود ـ الذاتي المتأصل أساسي، و**النشوء المتبادل الاعتماد** ثانوي، مجرّد طريقة عمل الكيانات الذاتية ـ الوجود. تأويل كهذا هو في الحقّ رفضٌ لاستبصار بوذا بأن **النشوء متبادل الاعتماد** هو الطريقة الأصلية لوجود كلّ شيء. إذا كان **النشوء متبادل الاعتماد** طريقة وجود الأشياء فعلياً، لن يكون هناك أيّ وجود ـ ذاتي على أيّ مستوى. وعليه، تقدّم **سُوْتْرا القلب** الزعمَ القوي بأن مكونات الأشخاص والأشياء جميعاً فارغة من الوجود ـ الذاتي.

التعليم عن الفراغ موجّهٌ لتوضيح أنّ **النشوء المتبادل الاعتماد** أوليّ؛ وأنه طريقة الوجود الفعليّ لكل شيء. فقط عندما يُرى الاعتماد المتبادل والتغيّر باعتبارهما الطبيعة الحقة للوجود؛ وفقط عند رؤية الأشخاص والأشياء المنفصلة المستقلة الباقية، من منظور الفراغ، مجرد أشياء اتفاقية (Conventions)، مجردة عن واقع **النشوء متبادل الاعتماد**، يمكن فهم هذا الأخير تماماً.

لأنّ التعليم عن الفراغ لا ينكر وجودَ الأشخاص والأشياء، بل يزعم بفراغها من الدوام والوجود ـ الذاتي فحسب، فإنّه يعلّم شيئاً إيجابياً عن وجودها أيضاً. فكون الأشخاص والأشياء فارغةً من الانفصال والدوام يشير إلى امتلاء الوجود وغناه عندما يُخْبَرُ كعمليات متبادلة الاعتماد.

وبعد المقطع الشعري التمهيدي الواصف لبلوغ أَفَلوكِتا فراغَ

المجاميع الخمس (Emptiness of the Five Groups)، تمضي **سُوْتْرا القلب** إلى القول: "الصورةُ فراغ (Form is Emptiness)، والفراغُ صورة، الصورة لا تختلف عن الفراغ، الفراغ لا يختلف عن الصورة. والشيء عينه يصدق على المشاعر، والإدراكات، وتشكّلات الذهن والوعي". الصورة تشير إلى مجموعة العمليات المُكوّنة للمشاعر، والإدراكات، والتشكّلات الذهنية والوعي. لأنّ الشخص ببساطة هو هذه المجاميع الخمس المتبادلة الاعتماد من العمليات، يقول النص إنّ الشخص فارغٌ من نفسٍ تنتمي إليها هذه المجاميع. بالإضافة، هذا الافتقار تحديداً إلى الوجود ـ الذاتي هو ما يكوّن وجودَ الشخص، فالفراغ هو ما يجعل التداخل الكينوني، أو البَيْكينونةَ (Interbeing) ممكنةً. الوجود الشخصي ليس مختلفاً عن الفراغ ولا الفراغ مختلف عن الوجود الشخصي.

في المقطع الشعري التالي، تمضي **سُوْتْرا القلب** إلى مستوى وجود يُنظر فيه للمجاميع الخمس من حيث مكوِّناتها (Dharmas). هنا تعلن أنّ "كل دَرْما موسومة بالفراغ؛ غير متوِّلدة ولا فانية، لا مدنَّسة ولا طاهرة، لا متزايدة ولا متناقصة". كان السَرْفاسْتِفادِيّون مقتنعين بأنّه ما لم تكنْ المكوِّنات النهائية (Dharmas) للمجاميع المُكونة للشخص حقيقية باستقلالية، لكان لزاماً التسليم بالاستنتاج العدمي (Nihilistic)، أي إنَ لا المجاميع ولا الأشخاص حقيقيون. زعمُ **سُوْتْرا القلب** بأن دَرْما موسومة بالفراغ رفضٌ لنظرة سَرْفاسْتِفادا عن وجودها ـ الذاتي. إذا كانت دَرْما توجد ـ متداخلة (Interexist) ولا توجد ـ ذاتياً (Self-Exist)، لن يكون نشوؤها وتوقّفها توليداً (لشيء جديد تماماً) ولا فَناءً، بل تحولاً معتمداً على تحولات أخرى.

لأن دَرْما توجد ـ متداخلةً في كلّ مجال، فهي ليست نقية تماماً

(طاهرة) ولا غير نقية (مدنَّسة)؛ نقاؤها وعدمه موجودان معاً (Copresent). على سبيل المثال، تأكل البقرة العشبَ الأخضر الذي نحسب نقاءه، وتنتج الروث الذي لا نحسبه نقياً. لكن الروث يغدو جزءاً من التربة وينتج العشب الأخضر. هكذا فالروث غير النقي موجود أصلاً في العشب الأخضر النقي، والعشب الأخضر النقيّ موجود أصلاً في الروث غير النقي.

باستخلاصها مضامين **الفراغ** لأجل فهم وممارسة البوذية، تمضي **سُوتْرا القلب** إلى الإعلان أن دُوكا، ونِرْفانا، والطريق من دُوكا إلى نِرْفانا يجب فهمهما أيضاً بصيغة **النشوء متبادل الاعتماد.** فهي أيضاً بلا وجود منفصل مستقل؛ ولا يتوجب التشبث بها أكثر من التشبث بالنظرة إلى النفس. يقول أَفَلوكِتا، "بالتالي، هناك في الفراغ... لا معاناة، لا نشوء للمعاناة، لا انطفاء للمعاناة، لا طريق؛ لا فهم ولا وصول"، وهذا يعني أنّ التشبث بشيء موجود ـ ذاتياً يسمى دُوكا، أو نِرْفانا، أو الطريق، سيمنع الإنسان من فهم هذه جميعاً كعمليات تنشأ باعتماد متبادل. ومن دون فهم **الحقيقة الرباعية النبيلة** بصيغة **النشوء متبادل الاعتماد**، تمسي الاستنارة متعذّرة.

وتمضي **سُوتْرا القلب** إلى القول، على هذا الأساس، "لأنّه لا وصول هناك، فإنّ البودِسَتْفا، المُدعّمين بكمال الحكمة، لا يجدون عوائق أمام أذهانهم، ولغياب عوائق كهذه، يدحرون الخوف، محرّرين أنفسهم إلى الأبد من الوهم ومدركين نِرْفانا". ما يعنيه هذا أن الكائنات المستنيرة تفهم، عبْرَ ممارسة كمال الحكمة، أن ليس هناك وجود ـ ذاتي في أيّ شيء، بما في ذلك نِرْفانا. لأنّها تفهم فراغ النِرْفانا (Emptiness of Niravana)، وأنّها ليست حالة منفصلةً دائمةً يمكن بلوغها. هكذا يبلغ البودِسَتْفا نِرْفانا.

أسئلة للمراجعة

1. كيف توضح عَجلةُ الصيرورة المبادئ الأساسية لمشروطية الوجود؟

2. كيف يولّد الجهل، حسب عَجلة الصيرورة، دُوكا؟ بالانطلاق من الجهل، بيّن كيف يَشترطُ كلٌّ من العوامل الاثني عشر المُصورة على حافة العجلة غيره ويُشترَط به.

3. كيف تُفضي ممارسة التنبّه إلى إزالة دُوكا؟ أعطِ مثالاً من كلّ من التأسيسات الأربعة.

4. كيف تُحاجج مع (أو ضد) الزعم بأنّ الجهل هو الشرط الجذري لدُوكا؟

5. ما هو التصور عن الفراغ في **سُوتْرا القلب**؟

6. كيف تستخدم في **سُوتْرا الماسة** طريقة التركيب، والتفكيك، وإعادة التركيب، لتبيين سُبل وجود الأشياء في الفراغ؟

7. لماذا يشدّد تقليد **كمال الحكمة** على أن الاستنارة هي بْرَجْنَبارَمِتا (Prajnaparamita)، الحكمة الفائقة (Surpassing wisdom)؟

مراجع إضافية

Moment By Moment: The Art and Practice of Mindfulness, by Jerry Braza (Rutland, VT: Charles Tuttle: 1997), offers clear and simple instructions. Foreword by Thich Nhat Hanh.

Transformation and Healing: The Sutra on the Four Establishments of Mindfulness, by Thich Nhat Hanh (Berkeley, CA: Parallax Press, 1990), is an extremely helpful commentary on the *Satipatthana Sutta*. This highly respected Vietnamese Zen monk provides excellent explanations of concepts and

techniques of mindfulness and makes good suggestions for practitioners.

Breathe! You Are Alive: The Sutra on the Full Awareness of Breathing, rev. ed., by Thich Nhat Hanh (Berkeley, CA: Parallax Press, 1995), is an excellent guide to meditation on breathing, the foundation for all practice of mindfulness.

Causality: The Central Philosophy of Buddhism, by David J. Kalupahana (Honolulu, HI: University Press of Hawaii, 1975), is one of the best book length explanations of the Buddhist principle of conditionality. It includes insightful comparisons with Western theories of causality. Pages 141 ff. describe the twelvefold causal formula employed by the wheel of becoming.

Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism, by Steven Collins (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982), is a thorough analysis of selflessness from a Theravada perspective. It also contains a useful analysis of Indian thought at the time of the Buddha.

Theravada Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga, by Winston L. King (University Park: Pennsylvania State University Press, 1980), is an analysis of *The Path of Purification,* the classic Theravada guide to meditation, and an explanation of how Theravada meditation is practiced, including a description of contemporary forms of meditation in Burma.

The Perfection of Wisdom, Illustrated with Ancient Sanskrit Manuscripts, edited by Rob C. Jamieson, with an introduction by the Dalai Lama (New York: Viking Press, 2000), is a careful, readable translation, with beautiful illustrations, that enables ordinary readers to understand the messages of these ancient texts. Probably the best place to begin one's reading in the Perfection of Wisdom literature.

The Heart of Understanding: Commentaries on the Prajnaparamita Heart Sutra, by Thich Nhat Hanh, edited by Peter Levitt (Berkeley, CA: Parallax Press, 1988), is an excellent translation and the easiest and most helpful commentary available.

The Diamond That Cuts Through Illusion: Commentaries on the

Prajnaparamita Diamond Sutra, by Thich Nhat Hanh (Berkeley, CA: Parallax Press, 1992), is an excellent translation and commentary.

The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries, by Donald S. Lopez, Jr. (Albany, NY: State University of New York Press, 1988), provides good translations of the classical Indian and Tibetan commentaries on the *Heart Sutra* and very helpful introductions.

Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations, by Paul Williams (London: Routledge & Kegan Paul, 1989), is probably the single best book on Mahayana Buddhism.

الفصل السادس

ماذْيَمَكا ويوْغاتْشارا

نبذة عن ماذْيَمَكا: تقليد السبيل الوسطي

تقليد الماذْيَمَكا (السبيل الوسطي) الذي أسّسه نَغَرْجُنا (Nagarjuna) في الهند في القرن الثاني ق.م نشأ عن الحاجة إلى شرح الاستبصارات الأساسية في **كمال الحكمة** والدفاع عنها. نَغَرْجُنا شعر بضرورة الدفاع عن **النشوء متبادل الاعتماد**، باعتباره فراغ الوجود ـ الذاتي (Emptiness of self-existence)، وباعتباره حقيقة وجود الأشياء ليس ضد السَرْفاسْتِفاديّين البوذيين (Buddhist Sarvastivadins) فحسب، بل ضد التأويلات الجوهرانية (Substantialist) المنتشرة بين الفلاسفة الجاينيّين والهندوس. نجاح نَغَرْجُنا جعل الماذْيَمَكا عاملاً رئيساً في تطور الفكر والممارسة البوذية المَهَايانية (Mahayana) على امتداد آسيا. وحتى اليوم، تظلّ الماذْيَمَكا مركزية للبوذية وواحدة من أُسس فكر وممارسة الزن (Zen).

النقطة المركزية في فكر الماذْيَمَكا هي تحليلاته ومُحاجاته لتعليم **الفراغ** (Emptiness) شُوْنْيَتا (Shunyata). وكما في تقليد **كمال الحكمة**، يعني **الفراغ** فراغ الوجود من الوجود ـ الذاتي والدوام، وأن

كلّ شيء متصل بسواه ومستمر التغيّر. أحد التضمينات الناجمة عن رؤية الوجود فارغاً من الدّوام والانفصال هو أنّ الفكر المفهومي (Conceptual Thought)، ولكونه يمثل الأشياء منفصلة وغير ديناميكية، لا يمكن أنّ يكون الحقيقة الأسمى. الحقيقة الأسمى، كما مشدَّد عليها في نصوص **كمال الحكمة**، تُدرَك مباشرة في خبرة التنبّه (Experience Of Mindfulness).

تُسمى المادْيَمَكا **فلسفة السبيل الوسطي** (Middle Way Philosophy) لوقوعها في المنتصف بين النظرات المتطرفة للوجود. فهي ترفض النظرة المتطرفة بدوام الوجود، وتَكوّنه من أشياء ذاتية - الوجود بماهياتها (Essences) الخاصة. وهي ترفض أيضاً نظرة أنّ لا شيء يوجد حقاً، وأنّ مظاهر الأشياء مجرد وهم. بتعابير إيجابية، نظرة مادْيَمَكا هي وجود الأشياء كعمليات، تظهر وتتوقف باستمرار بالاعتماد على بعضها البعض. هذه الرؤية، التي علّمها بوذا **كنشوء متبادل الاعتماد**، وعّلمها المادْيَمَكيون (Madhyamakas) كفراغ، هي قلبُ تقليد **السبيل الوسطي** (Middle way). وكما يقول نَغَرْجُنا، "الفراغ هو **النشوء متبادل الاعتماد**؛ وفي الحقّ، إنه **الطريق الوسطي**[1] (Middle Path)".

أوّلَ المادْيَمَكيون **النشوء متبادل الاعتماد** كفراغ ليدحروا النزوع إلى تأويله بصيغة كيانات دائمة منفصلة. فهناك نزوع بشري قوي إلى البحث عن اليقين المطلق في فَهم الوجود. ويعتقد معظم الناس أن هذا البحث يمكن إشباعه فقط عند تأسيس الفهم على كيانات مطلقة (Absolute Entities). ولانّ تعاليم بوذا عن **النشوء متبادل الاعتماد** جاءت معاكسة لنزعة التفكير المُطْلَقي (Absolutist)، فقد صار صعباً

---

(1) انظر: *Mulamadhyamaka Karika*، الفصل الرابع والعشرين، ترجمة المؤلف.

فهمها وغالباً ما أُسيءَ تأويلها. في داخل البوذية وَلّدتْ تأويلات كهذه خاطئة النظْراتِ الجوهرانية (Substantialist) والماهوية (Essentialist) للسَرْفاسْتِفاديين. لمواجهة نزعة فهم **النشوء متبادل الاعتماد** كوجود ـ ذاتي وماهيات مستقلة، حاججَ تقليد **السبيل الوسطي** بقوة بأنّ المُطْلَقات (Absolutes) غير موجودة واقعياً، وأنها مجرد تراكيب مفهومية (Conceptual Constructions). ولكونها كذلك، فهي فارغة من الوجود الفعلي، رغم افتراض تفسيرها لهذا الوجود.

هذا التعليم عن فراغ الماهيات والوجود ـ الذاتي واحد من ركيزتين أساسيتين لفكرة **السبيل الوسطي**. الركيزة الثانية هي المواءمة بين الحقيقة الأسمى للخبرة المباشرة مع الحقيقة الأدنى للإدراك المفهومي. ويتحقق هذا أولاً بإظهار خُلْف (Absurdity) الشروح المستندة إلى المُطْلَقات، ثم تفسير الوجود **كنشوء متبادل الاعتماد**، من دون الاستعانة بأيّ من هذه المُطْلَقات. ولأنّه **سبيل وسطي**، فإنّ الفراغ لا يعبّر عن غياب الدوام والوجود ـ الذاتي في الأشياء بل عن امتلاء هذا الوجود كما هو مُختَبَرٌ مباشرة في التنبّه (Mindfulness).

الجانب الفلسفي من فكر الماذْيَمَكا، بل جانب واحد فقط من تطور تقليد **السبيل الوسطي**. فلا يتوجب فهم الفراغ فحسب، بل تتوجب ممارسته أيضاً. عبْر إزالة الميل إلى فهم الأشياء كموجودات منفصلة، ودائمة، بالوسع دحر الطمع المولِّد لدُوكا. هنا نجد الممارسة البوذية للانضباط، والتأمل، والإدراك المباشر الممثلة ببوذا والمشدَّد عليها في زنْ. فبالممارسات التأملية يمكن للإنسان الذهاب وراء فراغ المفاهيم والنظريات إلى الخبرات المباشرة للواقع. فهمُ العلاقة بين الحقيقة الموجودة في الإدراك المفهومي والحقيقة الموجودة في الخبرة المباشرة للتنبه يمكّن تقليدَ **السبيل الوسطي** من جمع نوعي الفهم هذين في ممارسة البوذية.

بفهم معنى الفراغ في الذهن، نستطيع تفحّص تحليلات ماذْيَمَكا وحِجَاج هذا التعليم المركزي في المَهَايانا. عبْر التاريخ تمّتْ دراسة تقليد ماذْيَمَكا استناداً إلى **الأشعار الأساسية في السبيل الوسطي** لنَغَرْجُنا، والمتكونة من سبعة وعشرين فصلاً، كلّ منها يتفحّص موضوعاً مهماً من التعاليم البوذية. **الحقيقة الرباعية النبيلة**، ونِرْفانا، ودُوكا، وبوذا، والنفس، والفعل، والسببية، والحركة، والإدراك، ووجهات النظر، كلُّها من هذه المواضيع المتفحَّصة.

الطريقة التي استعملها نَغَرْجُنا لإزالة التأويلات المُطْلَقيّة الخاطئة من التعاليم البوذية الرئيسة في **الأشعار الأساسية** هي طريقة **إظهار خُلْفِها** (Absurdity) من خلال كشف لا ـ اتّساقها الداخلي. هذه الطريقة لا تؤسس ولا تستند إلى نظرة للواقع؛ بل تستخدم ببساطة مَزاعم المُعارِض الخاصة وحِجاَجه لإظهار التناقض الذاتي فيها. في كلّ موضوعٍ من الموضوعات التي تفحّصها نَغَرْجُنا، بيّن اشتمالَ النظرة المُطْلقيّة فيها على بذور تناقضها. وبالنتيجة، يُمسي الحِجَاج ضد المعارِض حِجَاجَ المعارضِ نفسِه، مُقدَّماً بطريقة كاشفة لخُلفِهِ الخاص. الطريقة بذاتها ليست جديدة؛ فهي تطبيق صارم لقواعد المنطق والتفكير المقبولة من المعارضين في مزاعمهم نفسها.

عبر إزالة التأويلات المُطْلقيّة، بيّنَ نَغَرْجُنا أنّ المفاهيم لا تُحيل لواقع موجود مستقلّ ولا متغيّر. منطق هذه الطريقة هو منطق **الاختزالُ للخُلْف** (Reductio ad Absurdum). الصورة العامة للمُحاجّة صيغة تَخييرية: إما **س** توجد ـ بذاتها أو، بخلاف ذلك، **س** لا توجد ـ بذاتها، حيث تَكون **س** هي الموضوعَ المتفحَّص، كالسببية، والإدراك، والنفس، والحركة، وهكذا. لأنّ نَغَرْجُنا يريد إثبات أنّ الأشياء غير موجودة ـ بذاتها، وفارغة من الوجود ـ بذاتها، يأخذ

على عاتقه إظهار استحالة وجود **س** بذاتها. وهو يفعل ذلك بتبيينه حتمية عواقب الخُلْف عند افتراض صدقِ الوجود ـ الذاتي. إذا أفضتْ "**س** توجد ـ بذاتها" إلى الخُلْف، فلا يمكن أن تكون صادقة. لكن إذا كانت "**س** موجودة ـ بذاتها" كاذبة، عندها لا بد أن يكون العكس صحيحاً.

بعد إزالة التفسير المُطْلَقيّ الخاطئ، يمضي نَغَرْجُنا لشرح الموضوع من دون استحضار أيّ مُطْلَقاتٍ. شرحه الخاص، المستند إلى الفراغ، يُقدّم باعتباره منسجماً تماماً مع **النشوء متبادل الاعتماد.** لكن لأنّ الفراغ، والتفسير المستند إليه، يفتقران أيضاً إلى وجود مستقل ومنفصل، ينصح نَغَرْجُنا بالسعي إلى بلوغه كما لو أنه شيء مُطلَق.

السببية

تمكن ملاحظة طريقة نَغَرْجُنا في تفحّصه للسببية في الفصل الأول من **الأشعار الأساسية.** السببية موضوع مهمّ بوجه خاص لأنه يؤدي دوراً حاسماً في المعرفة والفعل. ونحن نعتقد أننا نفهم شيئاً معيّناً حين نعرف أسبابه، ونعتقد بأننا نستطيع إنجاز شيء ما حين نعرف أيّ الأسباب هي المفضية إلى الظروف المطلوبة. تشدّد البوذية على أهمية فهم الشروط المولّدة لدُوكا لمعرفة سبل إزالتها. لكن لأنّ البوذية تشدّد أيضاً على الاعتماد المتبادل الكامل بين الأشياء جميعاً، فلا تستطيع تفسير نشوء أو توقف دُوكا كأسباب منفصلة تؤدي إلى دُوكا أو نِرْفانا. ولهذا كان الجزء الأول من تفحّص نَغَرْجُنا مركزاً على إظهار استحالة السببية عند تأويلها بأن شيئاً معيناً يُسمى السبب، له قوة توليد شيء آخر يُسمى النتيجة. وهذه هي العلّة أيضاً في كون الجزء الثاني من التفحص يبيّن إمكان فهم نشوء وتوقف الأشياء بمعرفة شروط نشوئها وتوقفها، وهي شروط لاوجود ـ ذاتي متأصل

لها، ولا تتضمن قوة سببية ماهوية (Essential Causal Power).

يبدأ نَغَرْجُنا تفحصه للسببية بتقديمه الطرق الأربعة الممكنة لتولّد نتيجةٍ من السبب: (1) النتيجة تولّد نفسَها؛ (2) النتيجة تتولّد من شيء آخر ليس نفسَها؛ (3) النتيجة تتولّد معاً من نفسها ومن شيء آخر ليس نفسَها؛ و(4) النتيجة تتولّد دونما سبب. في المقاطع الشعرية التالية، يبين نَغَرْجُنا أنّ لا واحد من هذه البدائل ممكناً، إنْ نظرنا إلى السببية كتوليد للنتيجة من خلال القوة السببية المتأصلة في السبب الموجود - بذاته.

افترضْ أن النظرة الأولى للسببية، وهي أن النتيجة تولّد نفسَها، نظرة صادقة. هذا يعني أنّ السبب المولِّد للنتيجة متطابق معها. الزعم أنّ السبب والنتيجة متطابقان زعمٌ بوجود شيء واحد فحسب. ولأن السببية علاقة بين شيئين، لأحدهما القوة على توليد الآخر، لن تكون العلاقة السببية ممكنة في هذه الحال. واذا لم تكنْ علاقة سببية ممكنة، سيكون من الخُلْف الزعم أن النتيجة تسبّب نفسَها.

والآن لنفترضْ النظرة الثانية للسببية، وهي تولُّد النتيجة من شيء ليس نفسَها، نظرة صادقة. سيعني هذا أن السبب المولِّد للنتيجة مختلف ماهوياً عنها. لكن إذا كانا مختلفين ماهوياً، كيف لأحدهما أن يكون نتيجة للآخر؟ على سبيل المثال، عند تبرعم حبّة فاصوليا، سنقول إن التبرعم نتيجة للبذرة (أو أن البذرة المسبّب للتبرعم) لأنها تحوّلتْ إلى برعم. لكنّ البذرة تستطيع التحوّل إلى برعم، تحديداً، لأنها ليست مختلفة ماهوياً. إذا كان ثمة شيئان منفصلان، موجودان باستقلالية، مختلفان ماهوياً، كما في حالة الحجر والبرعم، مثلاً، فلا يمكن لأحدهما أن يتحوّل إلى الآخر، ولا نستطيع القول إنّ الحجر سبب البرعم. توضح الأمثلة هذه أنه فقط حين لا تكون الأشياء مختلفة بتأصّلٍ (Inherently) أو مختلفة ماهوياً، يمكن لعلاقة

سببية القيام بينها. لكن إذا كانت العلاقة السببية لا تحدث بين شيئين مختلفين ماهوياً، سيكون من الخُلْفِ ساعتها الزعم أنّ نتيجةً ما تولدتْ من شيء آخر غير نفسها.

لاحظ أيضاً أنّ النتيجة لو كانت مختلفة ماهوياً عن السبب المولِّد لها، عندها، باعتبارها نتيجة، فإنّها لم تكن موجودة قبل تولّدها. ولكن إذا لم تكن موجودة، لن يكون ساعتها أيّ شيء آخر في علاقة سببية معها. ومن دون العلاقة السببية ليس لشيء أن يَكون النتيجة أو السبب. لهذا من المُحال، بالتالي، تولّد نتيجةٍ عن شيء مختلف ماهوياً عنها.

الآن إذا تحولنا إلى النظرة الثالثة للسببية، وهي أنّ النتيجةَ تولِّدُ نفسَها وتولَّدُ من شيء آخر ليس نفسَها، سنلاحظ ببساطة أنّ هذا عَطْفٌ (Conjunction) للنظرتين الأوليين. ولأنّ كلتيهما زائفتان كما تَقَدّم، فقد تمّ إظهار زيف النظرة الثالثة أيضاً، فعندما يكون أيّ من المعطوفين زائفاً، يكون مُجمل القول الناجم عن العطف زائفاً أيضاً.

النظرة الرابعة للسببية، وهي أنّ النتيجة تتولد من دون سبب، هو في الواقع زعمٌ بأنْ ليس ثمة أسباب؛ وهو التخلي عن كامل فكرة العلاقات السببية. ولكن إذا كان حِسُّنا بنظام الأشياء وقدرتنا على تفسير ذلك النظام يعتمدان على فهم العلاقات السببية، لماذا على أيّ إنسان رفض السببية تماماً؟ لعل ذلك جرّاء الشعور بأنّ ليس ثمة بديل آخر. على سبيل المثال، إذا كانت التفسيرات الممكنة الوحيدة للسببية هي النظرات الثلاث التي تفحصناها تواً والتي تَبيّنَ خُلْفُها جميعاً، يكون البديل المعقول الوحيد هو رفض كامل فكرة السببية(*).

(*) الرفض الذي ذهب إليه الفيلسوف الإنجليزي هُيوم في الفلسفة الغربية.

الشروط السببية نَغَرْجُنا، الذي رفض بوضوح النظرات الأربع المتفحصة كخُلفٍ جميعاً، لم يرفض الترابط السببي تماماً. بدلَ ذلك، مضى إلى تقديم نظرة بديلة عن العلاقات المسؤولة عن النظام والمعرفة. هذا البديل هو النظرة بأن الأشياء تنشأ، تُوجد، وتتوقف، بالاعتماد على شروط، ولكن لا شرط من هذه الشروط سببٌ موجود ـ بذاته. في المقطع الشعري الثاني يحدّد نَغَرْجُنا الأنواع **الأربعة** من الشروط التي يعتمد عليها التغير، باعتباره نشوء الأشياء وتوقفها: **(1)** الشروط الفعالة (Efficient conditions)، **(2)** شروط الإدراك ـ الموضوع (Percept-Object Conditions)، **(3)** الشروط المباشرة، و**(4)** الشروط المهيمنة.

النوع **الأول** من الشروط، الشروط الفعّالة، يفسر التغير بواسطة تحديد تغيرات ملائمة أسبق. على سبيل المثال، الشرط الفعال لنشوء هذه الكلمات على شاشة الحاسوب هو ضربُ مفاتيح معينة. والشرط الفعال لضرب المفاتيح هو حركة الأصابع.

النوع **الثاني** من الشروط، وهي شروط الإدراك ـ الموضوع، يفسر نشوء الإدراكات من حيث الموضوعات المدرَكة. على سبيل المثال، وجود حاسوب أمامي هو شرط الإدراك ـ الموضوع لتصوّري لحاسوب ما. وعلى النحو ذاته، وجود فكرة الشروط في ذهني هو شرط الإدراك ـ الموضوع لتفكيري بالشروط.

النوع **الثالث** من الشروط، الشروط المباشرة، يفسر التغيرَ بصيغة النشاط المحفِّز للشروط الفعالة. على سبيل المثال، الشروط المباشرة لحركة أصابع الشخص لضرب لوحة مفاتيح الحاسوب هي تغيراتٌ في هيكل الإنسان العظمي وعضلاته في اليدين والذراعين، وحركة المحفزات العصبية، وحفْز الأعصاب في الدماغ، وهكذا.

النوع **الرابع**، الشروط المهيمنة، يفسر التغيّر بصيغة النهايات أو الغايات. مثلاً، الشروط المهيمنة لضرب مفاتيح الحاسوب هذه تتضمن غايات الرغبة لمساعدة الدارسين على فهم البوذية، وتحسين فهم الشخص لنَغَرْجُنا، ومشاركة البحث مع الأساتذة الآخرين، وهلمّ جرّاً.

من المهمّ ملاحظة أنّ لا ماهيات أو قوى سببية اسُتحضرت في تفسير التغير بصيغة أيّ من هذه الشروط. في المقطوعات الشعرية الاثنتي عشرة من الفصل عن السببية، يحاجج نَغَرْجُنا أنّ أيّ محاولة للنظر إلى شروط التغير باعتبارها أسباباً موجودة ـ بذاتها وذات قوى سببية متأصلة محاولة مُبطِلة لنفسها بنفسها. واقعاً، إنها تختزل التفسير بصيغة الشروط إلى التفسير بصيغة الأسباب، وهو، حسب تحليل نَغَرْجُنا، ما يجعل التغيّر متعذّر الفهم تماماً.

الشروط السببية

فقط إذا اعتُبرتْ الأسباب فارغة من الوجود ـ بذاتها ومن القوة السببية تستطيع توليد النتائج. لكن هذا الفراغ يعني أنها ليست أسباباً بالمعنى المعتاد، وإنما، ببساطة، شروط للتغير. هذا الوضع، تحديداً، أيّ إنّ الأشياء تنشأ وتتوقف باعتماد متبادل حسب شروط وليس حسب كيانات مستقلة أو موجودة ـ بذاتها، هو ما دافع عنه نَغَرْجُنا، لانسجامه تماماً مع تعاليم النشوء المتبادل الاعتماد.

الحركة

الفصل الأول لنَغَرْجُنا، وهو الفصل عن السببية، يفسّر الجزء الأول من **النشوء متبادل الاعتماد**، وتحديداً، الاعتماد المتبادل بين الشروط مع غياب الماهيات أو الكيانات الموجودة ـ بذاتها التي

يمكن أن تفعل كأسباب. الفصل الثاني، وهو الفصل عن الحركة (أو التغير)، يفسر الجزء الثاني من **النشوء متبادل الاعتماد**، وتحديداً، نشوء الأشياء مع غياب الماهيات أو الكيانات الموجودة ـ بذاتها.

من الطبيعي أن يردّ معارضو نَغَرْجُنا على زعمه بعدم وجود أسباب (بمعنى كيانات موجودة ـ بذاتها تمتلك قوة توليد النتائج) بالقول، إنه إذا لم تكن هناك أسباب حقيقية، لن تكون هناك نتائج حقيقية. لكن في هذه الحالة سينعدم التغير، لأنّ التغير هو، ببساطة، نشوء وتوقف النتائج. نَغَرْجُنا يحاجج ضد هذا بالرأي بأنّ النظر إلى التغير بصيغة كيانات موجودة ـ بذاتها سيجعله مستحيلاً.

إذا كانت الحركة (Motion) كياناً (Entity)، كما يحاجج نَغَرْجُنا في المقطوعات الشعرية 18 ـ 20، يجب أن تكون حينها إمّا متطابقة مع المحرِّك (Mover) أو مختلفة عنه. إذا كانت الحركة متطابقة مع المحرِّك، فسيكون المحرِّك شيئاً مختلفاً في كلّ مرة يتحرّك فيها. مثلاً، شخص يمشي سيكون مختلفاً عن شخص يركض، والذي سيكُونُ، بدوره، مختلفاً عن الشخص نفسه في حالة سكون. لكن هذا خُلْف (Absurd). من ناحية أخرى، إذا كانت الحركة مختلفة عن المحرِّك، فسيكونان منفصلين عن بعضهما. أمّا إذا كانا منفصلين عن بعضهما، فسيكون من الممكن ساعتها وجود حركة دونما محرِّك أو وجود محرِّك دونما حركة. وهذا خُلْف أيضاً.

الخُلْف الناجم عن محاولة فهم التغير ككيان يمرّ فيه كيان آخر، أي الجوهر (Substance) أو فاعل التغير، لا يعني أن ليس ثمة تغير. بالأحرى، ذلك يقترح فهم التغير، ليس كتعاقب للكيانات أو خصائص الكيانات، بل بصيغة العلاقات بين المراحل في عمليات مستمرة. النظر إلى التغير علائقياً (Relationally) لا يرغم الشخص على فصل الحركة عن المحرِّك، بل يتيح تفسير التغير كعملية مستمرة، معتمدة على شروط.

النفس

في الفصل الثامن عشر من **الأشعار الأساسية**، يحاجج نَغَرْجُنا ضد النظرة الماهوية (Essentialist View) للنفس. المُحاجّة مباشِرة. فالنفس (باعتبارها كياناً مستمراً موجوداً ـ بذاته) إما تكون متطابقة مع مكوّناتها أو مختلفة عنها. إذا كانت متطابقة مع مكوّناتها (وهي في التحليل البوذي المجاميع الخمس من العمليات)، سيكون حينها كلّ تغيّر في المكوّنات تغيراً في النفس. لكن، إذا كانت المكونات تتغير باستمرار، مختلفة من لحظة إلى أخرى، ستكون كذلك أيضاً حال النفس المتطابقة معها. ولأنّ نفساً مستمرة موجودة ـ بذاتها لا يمكن أن تكون مختلفة عن نفسها من لحظة لأخرى، فإنّ الزعم بتطابقها مع مكوناتها خُلْف.

البديل الآخر، أنّ النفس مختلفة ماهوياً عن مكوناتها، خُلْف أيضاً، اذْ لن يكون لأيّ تغير في مكوناتها المركّبة أيّ تأثير عليها. مثلاً، أن يصير الشخص فاضلاً أو حكيماً، وهي تغيرات في الوعي ومكوّنات المزاج، لن يؤثر في النفس بأيّ شكل. فوق هذا، لأنّ المعرفة تحدث في الوعي، فإنّ نفساً منفصلة ستكون ممتنعة على المعرفة. والأكثر أهمية، من منظور بوذيّ، لن تستطيع أيُّ ممارسة مطلقاً عتْق نفس كهذه من الجهل، والطمع، والكراهية.

بوذا

من المهم لنَغَرْجُنا تبيين أنّ ليس فقط نظراتنا إلى الأشياء العادية هي تراكيب مفهومية (Conceptual Constructions)، بل وحتى نظرات بوذا، و**الحقيقة الرباعية النبيلة**، والنِرْفانا، أيضاً. كلّ التصورات، سواء للأشياء العادية أو النهائية (Ultimate) خالية من الواقع النهائي، حتى لو كَوّنت، كتراكيب ذهنية صالحة (Valid)، وعلاماتٍ تشير إلى

الواقع. إذا ظُنّ لبوذا وجود مستقل دائم، سيكون هناك أساس لنزعة التشبث به باعتباره حقيقة نهائية بينما يُرفض العالم باعتباره وهماً. بالتالي، في الفصل 22 من **الأشعار الأساسية**، يبين نَغَرْجُنا أن بوذا أيضاً خالٍ من وجود ـ بذاته.

وهو يبدأ من تفحّص كيفية ربط نفسِ بوذا بالمجاميع الخمس للعمليات المكوّنة لوجود كلّ شخص. العلاقات **الأربع** الممكنة هي كما يلي: **(1)** النفس متطابقة مع المجاميع؛ **(2)** النفس مختلفة عن المجاميع؛ **(3)** المجاميع توجد في النفس كخاصيات لها؛ **(4)** النفس ليست في المجاميع. البديل **الأول**، وهو أنّ النفس متطابقة مع المجاميع، غير ممكن لأنّ النفس شيء واحد، بينما المجاميع خَمْسةٌ. فوق هذا، المجاميع متغيرة باستمرار، بينما النفس شيء ثابت. البديل **الثاني**، وهو أنّ النفس مختلفة تماماً عن المجاميع، ممتنع أيضاً، لأنها لن تتأثر عند ذاك بأي تغيّر في المجاميع. وهذا ليس مناقضاً للخبرة فقط، بل يجعل الاستنارة مستحيلة لأنها تنشأ من تحوّل المجاميع. البديل **الثالث**، وهو أنّ لا مجاميعَ توجد في النفس، سيعني وجود النفس باستقلال عن المجاميع بوصفها كياناً تلازمه هذه المجاميع. لم يبيّن نَغَرْجُنا أنْ لا شيء يوجد باستقلال فحسب، بل بَيَّنَ أيضاً أنّ المجاميع عندما يتم تحليلها، لن يُعثر على كيان ضمني أو تحتيّ. للأسباب ذاتها يكون البديل **الرابع** خُلْفاً، فالتحليل لا يكشف عن أيّ نفس ملازمة للمجاميع بدلاً عن مجاميع ملازمة للنفس.

إذا كان بوذا خالياً من الوجود ـ بذاته، فهل بوذا الحقيقي ممكن المعرفة؟ وواقعاً، هل يعني فراغ كلّ الأشياء أنّ لا شيء ممكن المعرفة؟ إذا كان الأمر كذلك، سيبدو عندها كامل مشروع نَغَرْجُنا خُلْفاً، لأنه لن يستطيع مطلقاً معرفة وجه الاختلاف بين الحقيقة

النهائية (Ultimate) والحقيقة الاتفاقية (Conventional) ولن يستطيع القيام بالتميز الحاسم بين مستويي الحقيقة الداعمين لكامل تحليله. من المهم، بالتالي، أنّ على نَغَرْجُنا تفسير الفراغ بطريقة تتحاشى هذا التضمين.

يقول نَغَرْجُنا في المقطع الشعري الحادي عشر:

"الفارغ" يجب أن لا يؤَكّد.

"غيرُ - الفارغ" يجب أن لا يؤكَّد.

لا "كِلا" **(Both)** ولا "ولا" **(Neither)** يجب أن تُؤكدا.

فهما تُستعملان اسمياً **(Nominally)** فحسب[2].

وهذا يعني أنّ الفراغ، لأنّه تركيب مفهوميّ، ذو وجود اتفاقيّ لا غير. فهو ينطبق على الواقع كما هو معروف اتفاقياً، بواسطة المفاهيم، ولا ينطبق على الواقع النهائي، الذي لا يُعرف بالمفاهيم بل مباشرة من خلال التنبه. ولكن لأنّ الواقع المعروف مفهومياً غير مختلف بذاته (بل في طريقة معرفته) عن الواقع النهائي، تشير المعرفة المفهومية إلى النهائي، ورغم محدوديتها، تكشف شيئاً منه. هكذا، من الممكن امتلاك معرفة اتفاقية للتميز بين الاتفاقي والنهائي.

ولأنّ فهمنا الاعتيادي لبوذا فهمٌ مفهوميّ، فإنّ وجود بوذا، كما نعرفه، خالٍ من الوجود الدائم المستقل. والتفكير بأنّ هذا الفهم المفهومي يكشف بوذا حقيقياً مستقلاً يعني ببسطة تركيب نظرة مفهومية أخرى. التشبث بالتركيب المفهومي لبوذا لن يكشف حقيقة

---

(2) انظر: Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika. A Translation and Commentary* (New York: Oxford University Press, 1995), p. 61.

بوذا. وكما يقول نَغَرْجُنا في المقطع الشعري الخامس عشر، "لأنّ بوذا وراء كلّ التراكيب المفهومية، فالباحثون عنه فيها يخفقون في رؤيته"[3].

الحقيقة الرباعية النبيلة

الفصل الرابع والعشرون من **الأشعار الأساسية** يطبق التحليلات في الفصول السابقة على التعاليم الأساسية للبوذية، وهي **الحقيقة الرباعية النبيلة**، مبيناً أنه فقط عند فهم هذه الحقيقة والوجود الذي تنطبق عليه، بصيغة الفراغ، يمكن أن تَكون فاعلة في نَيل الحرية من المعاناة. في سياق ذلك يشرح نَغَرْجُنا **نظرية الحقيقتين** (The Theory Of The Two Truths) والعلاقة بين الحقيقة الاتفاقية، والفراغ، **والنشوء المتبادل الاعتماد.**

الأشعار الستة الأولى تقدم اعتراضاً على تعليم الفراغ كطريقةِ لوجود الأشياء. فهي تحاجج أنّ الأشياء إذا كانت فارغة من الواقع، لن تكون ثمة حقيقة ممكنة، وأنّ **الحقيقة الرباعية النبيلة** تُنكر ضمنياً. يجيب نَغَرْجُنا عن هذا الاعتراض بالإشارة إلى أن التأويل العَدَمي (Nihilistic) للفراغ، التأويل الكامن في هذا الاعتراض، هو سوء فهم ناجم عن نظرة المُعارِض الخاطئة للفراغ كخاصية موجودة ـ بذاتها تنطبق على كلّ شيء. طبقاً لنَغَرْجُنا (المقطع الشعري 8)، "تعاليم بوذا مؤسسة على حقيقتين: حقيقة الاتفاق الدنيوي (A Truth Of Worldly Convention)، وحقيقة نهائية[4] (An Ultimate Truth). نتيجةَ عدمِ التمييز بين الحقيقة النهائية والحقيقة الاتفاقية، يَفترض المُعارِضُ خطأً أنّ ليس فقط الأشياء، بل الفراغ أيضاً، حقيقي في

(3) ترجمة المؤلف.

(4) المصدر نفسه.

النهاية (Ultimately True). وهذا يؤدي إلى التفكير بالفراغ كحقيقة نهائية تنكر وجودَ الأشياء الاعتيادية. نَغَرْجُنا يدحض الاعتراض بلفتِ الانتباه لأنّ الفراغ ليس حقيقة اتفاقية فاعلة على مستوى الواقع الاتفاقي الذي تحيل إليه نفسِه. بعبارة أخرى، الفراغ فارغ أيضاً (Emptiness Is Also Empty)؛ فهو ببساطة نظرة عن النظرات، وليس إنكاراً لوجود أشياء لدينا نظرات عنها. وفي الحقّ، بدون فهم أنّ النظرات عن الأشياء (بما في ذلك الأشياء النهائية مثل بوذا، **والحقيقة الرباعية النبيلة**، أو النِرْفانا) هي نظرات فحسب، وعدم الظن خطأً أنها الواقع نفسه، يتعذّر فهم المغزى النهائي.

"كلَ من يرى النشوء المتبادل الاعتماد يرى دُوكا أيضا، ونشوئها، وتوقفها، وكذلك يرى الطريق".

في المقطع الشعري 18، يشرح نَغَرْجُنا، لأنّ الفراغ يعني أنّ لا شيء يوجد بذاته مستقلاً عن الأشياء الأخرى، فإنّ معناه الإيجابي هو أن كلّ ما يوجد نشأ باعتماد متبادل. بعبارة أخرى، الفراغ فعلياً نشوءٌ متبادل الاعتماد. فوق هذا، يقول، لأنّ الفراغ صحيح اتفاقياً، فهو طريق وسطي بين اللاوجود والوجود الأبدي، وهما النظرتان المتطرفتان اللتان تحاشاهما بوذا في دعوته للطريق الوسطي للنشوء المتبادل الاعتماد. هكذا، فالفراغ، والنشوء المتبادل الاعتماد، والطريق الوسطي، كلها متكافئات متساوية. عبْر تبيين أنّ لا شيء ذو وجود مستقل ومنفصل، دافع نَغَرْجُنا عن استبصار بوذا في النشوء المتبادل الاعتماد كطريق وسطي بواسطة ردّ التأويلات الخاطئة لهذه الاستبصار. هذا هو السبب في قوله في تلخيصه لهذا الفصل الأساسي، "كلّ من يَرى النشوء المتبادل الاعتماد يَرى دُوكا أيضاً، ونشوئها، وتوقفها، وكذلك يرى الطريق".

نِرْفانا

في تحليله لنِرْفانا في الفصل 25 من **الأشعار الأساسية**، يطبّق نَغَرْجُنا المنطقَ نفسه الذي استخدمه في تحليله لبوذا و**الحقيقة الرباعية النبيلة**، ويصل إلى استنتاج مشابه: ليس ثمة حالة أو كيان واقعي مستقل يُسمى نِرْفانا. نِرْفانا مجرد وجود اعتيادي في هذا العالم الدنيوي، لكن من دون دُوكا المتولّدة عن الجهل. هذا لا يعني أنّ المعاناة أحد أنواع الوجود ونِرْفانا نوع آخر. الفرق الوحيد بينهما هو أنّ الشخص المعاني يعيش هذا العالم بصيغة الجهل، الطمع، والكراهية، بينما يكون الشخص في نِرْفانا حراً من الجهل، والطمع، والكراهية. وكما يقول نَغَرْجُنا في المقطع الشعري 19، "ليس ثمة أدنى فرق بين سَمْسارا (Samsara) ونِرْفانا". لو كانت سَمْسارا ونِرْفانا نوعين مختلفين تماماً من الوجود، لعنى بلوغ بوذا للنِرْفانا عجزه عن الاستمرار في عيش هذا العالم، وتعليمه **الطريق الوسطي** لأربعين عاماً.

يوْغاتْشارا

تم تأسيس يوْغاتْشارا نهاية القرن الرابع الميلادي بواسطة أَسَنْغا (Asanga) (365 ـ 440 تقريباً) وأخيه فَسُبَنْدو (Vasubandhu) (380 ـ 460 تقريباً)، باعتبارها ثاني تقليدين فلسفيين رئيسين في المَهَايانا. يوْغا (Yoga)، وتعني "الانضباط" (Discipline)، وتْشارا (Cara)، وتعني "ممارسة" (Practice)، تجتمعان معاً في يوْغاتْشارا لتعنيان "ممارسة الانضباط" (The Practice Of Discipline). لأنّ يوْغاتْشارا، على غرار مادْيَمَكا، متجذّرة في تقليد (Tradition) المَهَايانا، الذي يُأوِّلُ الغاية الأسمى كاستنارةٍ للبودِسَتْفا (Bodhisattva)، فإنّ السؤال الأساسي في اليوْغاتْشارا هو، ما الانضباط الذي يحتاج الشخص

ممارسته ليصير بودِسَتْفا؟ هكذا، ففلسفة يوْغاتْشارا معنية أساساً بتفحّص نشوء الاستنارة وسُبل دحر العوائق أمام نشوئها.

الانضباط الذي يمارسه البودِسَتْفا أساساً هو الموجود في **الطريق الثماني النبيل**، الذي تُأوّلهُ المَهَايانا كممارسة للكمالات (Practice Of Perfections) بارَمِتا (paramitas) ـ العطاء، والصبر، والجهد، والسلوك الأخلاقي، والتأمل، والحكمة ـ الداحرة للمِحن المولّدة لدُوكا. لأنّ الجهل هو المحنة الأولية، المولّدة لمِحَنِ الطمع والكراهية الكامنة وراء كلّ المعاناة، تهتم اليوْغاتْشارا بنحو خاص بفهم طبيعة الجهل ونشوئه. ولأنّ الاستنارة هي إزالة الجهل، تهتم اليوْغاتْشارا بشكل خاص أيضاً بطبيعة الاستنارة ونشوئها. فوق هذا، لأنّ الجهل والاستنارة يتعلّقان بالمعرفة ولأنّ المعرفة تجري في الوعي، أدّى اهتمام يوْغاتْشارا بفهم نشوء الجهل والاستنارة طبيعياً إلى تفحص طبيعة ووظيفة الوعي. هكذا فإنّ النقطتين المركزيتين في يوْغاتْشارا هما طبيعة المعرفة وعمليات الوعي المولدة للجهل والمعرفة.

اليوْغاتْشارا تَقبلُ وتُطوّر تشديد المَهَايانا على فراغ الوجود ـ الذاتي باعتباره الفهم الصحيح **للنشوء متبادل الاعتماد.** فوق هذا، ولاتفاق يوْغاتْشارا مع فَهم ماذْيَمَكا للفراغ، فهي تزعم أيضاً أنّ الفرق الوحيد بين نِرْفانا وسَمْسارا هو أنّ جهل الشخص تحوّلَ إلى استنارة. اليوْغاتْشارا تَعرف أن هذا الاستبصار يحول تفسير التحول إلى بودِسَتْفا من مجرد شرح لكيفية فهم البودِسَتْفا للفراغ إلى شرحٍ لـ **(1)** ما الجهل وكيف ينشأ **(2)** ما الاستنارة (الحكمة الكاملة) وكيف تنشأ؛ **(3)** كيف يرتبط الجهل والاستنارة ببعضهما. هكذا، تركز يوْغاتْشارا على عمليات الوعي المولّدة للجهل والمعرفة لتشرح كيف ولماذا ينبغي ممارسة طريقة البودِسَتْفا.

بالإضافة، ما لم يُمكن توضيح أنّ الشخص المستنير هو الشخصُ نفسه الذي كان جاهلاً قبلاً، ستكون ممارسة البودِسَتْفا (وكل الممارسة البوذية) بلا معنى. لذا من الحاسم بالتالي تقديم تفسير يؤسس للاستمرارية بين الحالات المختلفة للوعي. لكن، بالطبع، هذه الاستمرارية لا يمكن تأسيسها على وعي دائم أو على هُوية (Identity) للحالات المختلفة لأنّ كلّ ما يوجد هو فارغ من الدوام والوجود ـ ذاتياً. ولتفسير طريقةِ تَواؤُم الاستمرارية الشخصية (Personal Continuity) مع الفراغ، طورتْ يوْغاتْشارا نظرية "**وعي المستودَع**" (The Store Consciousness) أَلَيا فِجْنَنا (Alaya Vijnana)، وهي نظرية غيرتْ الفهم البوذي للوعي.

طبيعة الوعي ووظيفته

للتمكن من الدفاع عن أنّ الأشخاص والأشياء فارغة من الوجود ـ بذاتها من دون المخاطرة بالظهور كعدميين (Nihlists) ناكرين لوجودها الفعلي، طوّر مفكرو يوْغاتْشارا نظرية في المعرفة زعمت بإمكان معرفة الأشياء بثلاث طرق أو من ثلاثة جوانب تْرِسْفَبَفا (Trisvabhava). فالشيء يمكن أن يُعرف باعتباره **(1)** شيئاً مركّباً مفهومياً، **(2)** شيئاً مشروطاً بأشياء أخرى، أو **(3)** شيئاً كما هو بذاته تَتَتا (Tathata)، خالياً من التركيب المفهومي.

وكونُ الشيء في المعرفة العادية يظهر للذات العارفة أو المستعرِفة (Cognizing Subject) كموضوع منفصل، موجود ـ بذاته فهذا جانبه المركَّب مفهومياً. لكن الموضوع المركَّب مفهومياً ليس واقع الشيء نفسه، بل مجرد تركيب ذهني يمثله. والتوهم أنّ التركيب المفهومي، وهو علامة تشير إلى الشيء فحسب، هو الواقع الذي يشير إليه هذا التركيب، هو كالتوهّم أن الإصبع المشيرة للقمر هي القمر نفسه.

الجانب المشروط من الشيء المتبدّي كموضوع للمعرفة هو طبيعته المتبادلة الاعتماد. مثلاً، الشروط التي يعتمد عليها وجود تفاحة حمراء لامعة تتضمن، البذور، والقشور، والساق، وهكذا. وكلّ منها مشروط بالشمس، والماء، والتربة، وشروط أخرى. بالإضافة، ما هو حاضرٌ في خبرة العارف المستعرِف (Cognizer's Experience) لمعرفة تفاحة هو دفقٌ من الأحاسيس، والمشاعر، والإدراكات المتبادلة الاشتراط وهكذا، والتي تظهر بالاعتماد على الشيء المدرَك.

الجانب الثالث، وهو الجانب المتكامل من الشيء المعروف، يُدرَك في التنبّه (Mindfulness) عندما يوضع كلّ التركيب المفهومي جانباً. ففي التنبّه الكامل، ليس هناك ذات ولا موضوع؛ هنا، تدفقُ الخبرة يُدرَك ببساطة كتدفق، فارغ تماماً من الموضوعات والذات. هنا، يصير الشخص دارياً بالجسد في الجسد، والمشاعرِ في المشاعر، وهلمّ جرا، من دون تفسير هذا الوعي بطريقة ثنائية إلى ذات وموضوعات. فالاستبصار المباشر يقدّم معرفة متكاملة، وبينما تستطيع التراكيب المفهومية تقديم تمثيلاتٍ ذهنية للأشياء التي تُعرَف، فإنّ استبصار الدراية المباشرة وحده يستطيع كشفها كما هي عليه فعلاً.

تقليدياً، هذه الجوانب الثلاثة تُشرح بالتشبيه مع السراب الذي يُحسب ماء. لأنّه سراب، فليس هناك ماء حقيقي. وما يُتصور ماءً هو مجرد دَفَقٍ للإدراكات، جانب غير مستقل. اعتبار هذا الدَفَق من الإدركات ماءً حقيقياً هو الجانب المركَّب مفهومياً. وإدراك أنّ لا ماءَ حقيقياً في دَفَق الإدراكات هذا هو الجانب المتكامل.

المعرفة وظيفة للوعي. كيف يفعل الوعيُ ليولّد معرفة بالجوانب الثلاثة للأشياء؟ طبقاً ليوْغاتْشارا، يعمل الوعي بطريقتين مختلفتين أساساً. الأولى هي طريقة الوعي الاعتيادي الثنائي (Dualistic)، حيث

تتضمن المعرفةُ الذات والموضوع. ويُشار لها عادة كوعي استطراديّ (Discursive)، لانتقاله بين الذات والمواضيع. يستطيع الوعي الاستطرادي معرفة شيء مُعطى عبْر تمثله (Representation) كموضوع للوعي. هكذا، ورغم وجود شيء مُعطىً كأساس للموضوع المدرَك، فإنّ الموضوع كما هو مدرَك ليس الشيء المعطى نفسه، بل مجرد تمثلٍ ذهني له. الذاتُ العارفة أيضاً تمثلٌ ذهني للنفس. ورغم وجود شخص فعليّ كأساس للتمثّل، فإنّ ذات الوعي العارفة بالموضوع في المعرفة العادية ليست الشخصَ الفعلي، بل مجرد تمثّلٍ له، كما أنّ الموضوع مجرد تمثلٍ للشيء الفعلي.

الطريقة الثانية التي يعمل بها الوعي طريقة لاثنائية (Nondualistic)، إذْ تكون المعرفة مباشرة وفورية، ولا تتضمن تمثّلات الذات والموضوع. لأنّ المعرفة العادية ثنائية، فحين تحاول فهم المعرفة المباشرة والفورية بصيغة معرفة الموضوع والذات، ستراها حتماً مختلفة عمّا هي عليه، حاسبة إياها موضوعاً للوعي الاستطرادي. لكن في التنبّه (Mindfulness)، الذي هو لاثنائي، تُخبَرُ هذه الطريقة التي يعمل بها الوعي مباشرة. غير أنّ الحديث عنها، مع ذلك، بالضرورة حديث عن موضوع معروف بواسطة الذات، لأنّ الكلمات، كالأفكار، مجرد علامات على الواقع وليست الواقع نفسه. وكما يقول فَسُبَنْدو في تلخيصه للأشعار العشرين (Twenty Verses)، إنّ الفهم الكامل للأشياء، حتى في الفكر الاستطرادي، كامن وراء مجرد الفكر الاستطرادي[5].

(5) انظر: John M. Koller and Patricia Koller, *Sourcebook in Asian Philosophy* (New York: Macmillan, 1991), pp. 330-341, لترجمة **الأشعار العشرين** (*Twenty Verses*) لفاسبندو (Vasubandhu)، انظر ص341-344 لترجمة **أشعاره الثلاثين** (*Thirty Verses*).

لشرح العلاقات بين الأنواع المختلفة من الوعي القصدي (Intentional Consciousness) وتفسير تماسكه واستمراريته، يُحيل اليوْغاتْشاريون إلى وعي أساسي يُسمى **وعي المستودَع**[6] أَلَيا فِجْنَنا (Alaya Vijnana). للوعي الاعتيادي دائماً موضوع، لانه دائماً عن شيء ما، وله دائماً ذات، لأنه دائماً لأجل شخص ما. ولأنّ الموضوع مقصودٌ (Intended) بواسطة الذات، يُسمى هذا النوع من الوعي أحياناً **وعياً قصدياً**(*). وفي يوْغاتْشارا، يُسمى عادةً **وعياً استطرادياً** (Discursive Consciousness)، لتحرّكه جيئة وذهاباً بين الذات (التي تُسمى **المُمسِك** (Grasper)) والموضوع (الذي يُسمى **الممسوك** (Grasped)). على نقيض هذا، ليس **وعي المستودَع** استطرادياً ولا قصدياً؛ فهو لا يتطلب ثنائية الذات ـ الموضوع للقيام بوظيفته.

في جوانب عديدة يمكن مقارنة طبيعة ووظائف **وعي المستودَع** بطبيعة ووظائف اللاوعي (Unconscious) في علم النفس الغربي. فكلاهما يُعتبران من أنواع الوعي الأساسية الأعمق وكلاهما يُستخدمان لتفسير جذور الاستمرارية في الوعي الاعتيادي. الاختلاف الرئيس، بالطبع أنّه، بالنسبة لليوْغاتْشارا، لا شيء، ولا حتى **وعي المستودَع** له وجود منفصل دائم. **وعي المستودَع**، كأي شيء آخر،

---

(6) انظر بول ج. غريفيث (Paul J. Griffiths) ترجمة مشروحة لـ 13,20-11,18 *Abhidharma samuccayabhasya* جزء من النص الذي يحتوي على البراهين الثمانية للوعي المخزن، في: Paul J. Griffiths, On *Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem* (LaSalle, IL: Open Court, 1986), p. 220.

(*) وهو الوعي كما يفهم، بصورة خاصة، في المذهب الظاهراتي في الفلسفة الغربية.

مشروط ودائم التغير. فضلاً عن ذلك، فإنه، وبخلاف اللاوعي الفرويدي (Freudian Unconscious)، ورغم لادرايتنا به عادة بسبب عمقه الكبير، فيمكننا أن نغدو واعين به.

أنواع الوعي الثمانية

لنَيل فهم أفضل لما يعنيه **وعي المستودَع**، من المفيد تفحّص الأنواع المختلفة من الوعي المُقرَّة من يوْغاتْشارا. فهناك ثمانية أنواع من الوعي يتم تمييزها من اليوْغاتْشاريين، تتطابق مع الطرائق الثمان المختلفة التي يعمل بها الوعي. الأنواع الستة الأولى من الوعي تولّد الدرايةَ بالموضوعات المختلفة للحواس والذهن: **(1)** البصر، المتولّد بواسطة وعي العين (Eye Consciousness)؛ **(2)** السمع، المتولد بواسطة وعي الأذن؛ **(3)** الرائحة، المتولّدة بواسطة وعي الأنف؛ **(4)** التذوق، المتولّد بواسطة وعي اللسان؛ **(5)** اللمس، المتولّد بواسطة وعي اللمس؛ و**(6)** التفكير، المتولّد بواسطة وعي الذهن (Mind). أمّا النوع السابع من الوعي يستطيع تمييز **وعي المستودَع**، لكنه يتوهمه موضوعاً فيراه خطأً نفساً مستقلة دائمة. لتسببه بهذه النظرة الخاطئة والضالّة، يُسمى النوع السابع من الوعي **الوعيَ المدنَّس** (Defiled Consciousness). هذه الأنواع السبعة من الوعي جميعها قَصْدية (Intentional)، وتعمل ثنائياً (Dualistically)، بصيغة الذات ـ الموضوع.

النوع الثامن من الوعي هو **وعي المستودَع** الكامن تحت الأنواع والوظائف الأخرى من الوعي. وحين يُطهَّر من الطمع والجهل يصير دارياً مباشرة بنفسه، ذلك هو الوعي المؤسِّس للاستنارة. يتوجب عدم خلط هذه الدراية (Awareness) مع الموضوعات المختبَرة في الوظائف السبع الأولى للوعي، لعدم تمايزها إلى ذات وموضوع الوعي. وكما يقول فَسُبَنْدو في المقطع الشعري 29 من **الأشعار**

الثلاثين *Thirty Verses*: "المعرفةُ فوق ـ الدنيوية (Super-Mundane) للاستنارة قابعة وراء الفكر وتُنال دونما طمع".

نظرية **وعي المتسودع** واحدة من أعظم مساهمات يوْغاتْشارا في فكر المَهَايانا، ومكّنتها من تفسير استمرارية الشخص مع تحوّل المعاناة إلى نِرْفانا ومع غياب نفس باقية موجود باستقلالية. حسب هذه النظرية **وعي المستودَع** وعي ثاقب شديد النفاذ كامن تحت الوعي الاعتيادي. وهو يجمع ويخزن نتائج أو بذور الخبرة لتنضج وتولّد خبرات جديدة. فتماماً كما تحتوي بذرة ضئيلة على شجرة عملاقة بشكل جنينيّ، كذلك تحتوي بذور الوعي كلّ الخبرة الواعية جنينياً. كلّ الخبرات تنشأ من هذه البذور وتَشتقُ سماتها الفريدة من الشيفرات (Codes) المتضمَّنة فيها.

البذور التي يجمعها **وعي المستودَع** كثمار من الماضي ويعيد إخراجها كبدايات لخبرات جديدة توفر الاستمرارية بين فعاليات الوعي الماضية، والحاضرة، والمستقبلية، وهي استمرارية مطلوبة لإسباغ التماسك على النشاط الذهني للفرد. تفسير استمرارية الخبرة يقدّم الجواب أيضاً عن كيفية ارتباط الشخص الجاهل الممارس **للسبيل الوسطي** بالمستنير الذي سيصير إليه. استمرارية البذور في **وعي المستودَع** توفر وعياً مستمراً يحدث فيه التحول من الجهل إلى الاستنارة.

الأهمّ، من منظور الفهم الحقّ (الاستنارة)، أنّ التمييز بين **وعي المستودَع** والوعي القَصْدي للفكر والإدراك يساعد في تفسير نشوء الجهل والاستنارة. فالجهل ينشأ عندما يَحسب الوعيُ الاستطرادي أنّ ذات وموضوع المعرفة هما ببساطة الواقع الذي يمثلانه. وهذا يولّد النظرة الخاطئة بأنّ الموضوعات توجد مستقلة عن الوعي وخارجاً عنه، إضافة إلى النظرة الخاطئة بأنّ الذات (Subject) نفسٌ (Self) منفصلة ومستقلة. بسبب الجهل، كلٌ من وعي الموضوع، ووعي

الذات، ليسا سوى تجلّيين **لوعي المستودَع**، فإنَّ وعي الذات يميّز نفسه عن وعي الموضوع ويرتبط به كما ترتبط الذات بالموضوع. وهذا يتجلى في التشبث الدائم بالموضوعات المميِّز للمستويات الدنيا من الوعي. هذا التشبث، مع ذلك، ليس له أساس واقعي، لأنّه، كما يبيّن فَسُبَنْدو في المقطع الشعري 17 من **الأشعار الثلاثون**: "الأنواع المختلفة من الوعي ليست سوى تحولات. وما يميِّز وما يميَّز، لهذا السبب، كلاهما غير حقيقيين".

نشوء الاستنارة يبدأ عندما تُرى ذات المعرفة (Subject of knowledge) خالية من واقع الشخص وتُرى موضوعات المعرفة خالية من واقع الأشياء. وتترسخ الاستنارة تماماً حين يُعرف الواقع الحقّ للشخص والأشياء مباشرة بواسطة الوعي الأساسي في التنبّه.

في التنبّه، يتم دحر الثنائية، إذ إنّ كلاً من ذات وموضوع الخبرة ينحلّان في مباشرة الخبرة نفسها. على سبيل المثال، في النفَس المتنبّه (Mindful Breathing)، يبدأ الشخص كذاتٍ دارية بالنفَس كموضوع. لكن عندما تتعمق الدراية فإنّ الشخصَ يَصيرُ التنفسَ، تاركاً وراءه النفَسَ كموضوع والشخصَ كذات كان لها التنفسُ موضوعاً.

فوق هذا، نظرية **وعي المستودَع** تفسر استمرارية الشخص الجاهل مع ذاك الذي سيصير مستنيراً، بصيغة تدنيس وتطهير البذور داخل **وعي المستودَع** المستمر. فالبذور المتضمِّنة لأدناس الفكر الاستطرادي وللتشوّش، الطمع والكراهية يمكن تطهيرها بممارسة الكمال (Practice Of Perfection) وعندما تتطهر، تُولّدُ الذهنَ البوذي للبودِسَتْفا.

وعي المستودَع يقدم تفسيراً أيضاً لكَرْما، وهي عواقب الأفعال على الفاعل. فما لم يكنْ خزن نتائج أفعال الشخص في مكان ما وبصورة ما ممكناً، من المُحال تفسير تأثيرها على الشخص في

المستقبل. ولكن حسب نظرية **وعي المستودَع**، تُخزن نتائج الأفعال كبذور تنشأ عنها خبرات المستقبل.

إحدى الطرق التقليدية لفهم **وعي المستودَع** وصِلتهِ بالوعي الذهني والحسي الاعتيادي هي مقارنتهما بالماء والأمواج. المحيط ماء لا غير. ما نلاحظه في هذا الماء أمواجه، ترتفع وتهوي باستمرار، ولكلّ منها شكلها وقوّتها الخاصة. لكنّ الأمواج ماء لا أكثر؛ مجرد ماء يرتفع بشكلِ وقوةِ موجةٍ ومجرد ماء يستعيد شكله وقوته في المحيط، ليصعد منه مرة أخرى بشكل وقوة جديدين. على النحو ذاته، أشكال الوعي القصدي الجزئية مجرد تجلّيات للمحيط العظيم **لوعي المستودَع**، تظهر منه وتعود إليه.

لا الواقعية ولا المثالية

لأنّهم يرَون **وعي المستودَع** المصدر الأساسي لكلّ المعرفة، يُعتبَرُ اليوْغاتْشاريون أحياناً مثاليين فلسفيين (Philosophical Idealists). وقد قام المأوّلون بمعارضة مثاليتهم لاحقاً، في بعض الأحيان، مع واقعية السَرْفاسْتِفاديين (Sarvastivadins). الفرق الأساسي بين الواقعية والمثالية هو أنّ الواقعية تعتبر الأشياء الخارجيةَ نهائية، وكل ما سواها، بما في ذلك الوعي، منسوب للواقع الخارجي. بينما تَعتبر المثالية، من الجهة الأخرى، الوعيَ هو النهائي؛ وكل ما سواه، بما في ذلك الأشياء الخارجية، واقعية نسبة إليه فحسب.

لا ريب في أنّ مدرسة يوْغاتْشارا تعتبر الوعي مصدرَ كلٍّ مِن الذوات والموضوعات. وأنّها تنكر وجود موضوعات أو ذوات منفصلة عن الوعي ومستقلة عنه، استناداً إلى ظهور تلك الموضوعات والذوات فقط في عملية المعرفة، والمعرفة تحدث في الوعي لا غير. فلكونها مركّبة من الوعي، ليس هناك مكان آخر يمكنها الظهور أو

الوجود فيه سوى الوعي. لكنّ كلاً من أَسَنْغا وفَسُبَنْدو يقرّ بواقعية الأشياء التي تتركّب منها الموضوعات، إضافة إلى واقعية الأشخاص الذين تتركّب منهم الذوات، ولهذا من الجليّ أنهما ليسا مثاليين. فهما لا ينكران أنّ للموضوعات أساساً في الأشياء أو أنّ للذوات أساساً في الأشخاص. واقعاً، **الجانب الثالث** من الأشياء كما تُعرَف، الجانب المتكامل، يقرّ صراحة بأنّ الأشياء والأشخاص توجد واقعياً ويمكن معرفتها حقاً كما هي عليه في المعرفة المباشرة غير الاستطرادية للتنبّه.

نظريتا **وعي المستودَع** و**الجوانب الثلاثة** تجتمعان معاً في فلسفة يوْغاتْشارا المبكرة لتعرضا **سبيلاً وسطياً** بين الواقعية والمثالية. في ضوء الجانب المتكامل للأشياء، يمكن لليوْغاتْشارا رؤية مجالات الأشياء المشروطة، كما هي معروفة في الوعي الاستطرادي، كمجرد تركيب لهذا الوعي. بالتالي يتحاشى اليوْغاتْشاريون خطأَ الواقعي (Realist) الذي يرى الذاتَ والموضوع في المعرفة الاستطرادية وُجوداتٍ (Existences) واقعية مستقلة. وفي الوقت نفسه، لأنهم يقرّون بوجود أساس لتراكيب الذات والموضوع، وإمكان المعرفة المباشرة لهذا الأساس، فإنهم يتجنّبون الخطأ المثالي الزاعم أن الأشخاص والأشياء موجودة فقط كأفكار في الذهن.

يشرح فَسُبَنْدو **السبيل الوسطي** في يوْغاتْشارا في المقطع الشعري السابع من **الأشعار العشرين**: "الشخص الذي لم يستيقظ بعد لا يفهم أنّ الأشياء التي يراها في حلمه لا توجد". ما يقصده، أنه طالما الشخص يحلم فكل ما يراه في حلمه يبدو واقعياً له. لكن عندما يستيقظ، سيكون لديه إدراك بأن موضوعات الحلم كانت مجرد موضوعات حلم. فَسُبَنْدو لا يزعم أنّ الأشياء المرئية في الأحلام غير موجودة كموضوعات في الأحلام؛ فإنكار موضوعات الحلم إنكارٌ لخبرة الحلم نفسها. بالأحرى، ما يبتغيه هو أنّ موضوعات الحلم

مجرد موضوعات حلم وبالتالي لا توجد خارج خبرة الحلم. ولأنّ خبرة اليقظة تُعتبر أكثر صلاحية معرفية من خبرة الحلم، يستطيع فَسُبَنْدو القول إنّ موضوعات خبرة الحلم غير موجودة واقعياً.

في تعليقه على هذا الرأي، يمضي فَسُبَنْدو للقول إنّ الموضوعات المختبَرة في وعي اليقظة العادي هي كالموضوعات المختبرة في الأحلام عند مقارنتها مع الأشياء المُختبَرَة مباشرة في التنبّه الكامل. فموضوعات الحلم مركَّبة من عناصر خبراتِ يَقظةٍ أسبق ولا توجد خارج الحلم. على النحو نفسه، موضوعات الوعي الاعتيادي الاستطرادي مركَّبة من معطيات ذهنية وحسية متنوعة لا توجد خارج عالم الفكر الاستطرادي. كلّ من موضوعات الحلم وموضوعات الفكر الاستطرادي لها أساس في الواقع، لكن ما يركّبه الوعي في كلا الحالتين على ذلك الأساس مختلف عن الواقع الذي يمثله التركيب. بالإضافة، تماماً كعجزِ الشخص عن معرفة أنّ موضوعات الحلم غير واقعية لحين وقت استيقاظه، كذلك يعجز عن معرفة أنّ موضوعات الفكر الاستطرادي غير واقعية إلى أن يَخْبَرَ الأشياء كما هي عليه فعلاً، في الدراية المباشرة اللااستطرادية للتنبّه.

معرفة الواقع

عن نظرية يوْغاتْشارا في المعرفة، نتحوّل إلى أَسَنْغا، الذي يقدّم تحليل يوْغاتْشارا الكلاسيكي للمعرفة في بحثه لمراحل ممارسة البودِسَتْفا(7) (Bodhisattva Practice) الفصل عن المعرفة يُفتتح

(7) فصل "Tattvartha" من *The Stages of Bodhisattva Practice* من تأليف أسَنغا (Asanga)، ويتضمن تحليله للمعرفة. مترجم ومشروح في: Janice Dean Willis, *On Knowing Reality: The Tattvartha Chapter of Asanga's Bodhisattvabhumi* (New York: Columbia University Press, 1979).

بالسؤال التالي، "ما معرفةُ الواقع؟" وجواب أَسَنْغا ضرورة تمييز **أربعة** أنواع من المعرفة وهي تحديداً:

1. ما هو مقبول كلياً من الكائنات العادية.

2. ما هو مقبول كلياً من العقل.

3. المعرفة المطهَّرة تماماً من تَعميات (Obscurations) الأَدْناس.

4. المعرفة المطهَّرة كلياً من تَعميات ما يمكن معرفته.

بقية النص مكرّسة لتحليل هذه الأنواع الأربعة من المعرفة. من المثير للاهتمام أن أَسَنْغا لا يرفض لا الآراء اللاتفكرية (Unreflective) للناس العاديين ولا الأحكام المتمعّنة للبحث العملي العقلاني، كمعرفة. إنه فقط يرى هذه الأنواع من المعرفة أدنى لأنها أقلّ كشفاً عن الواقع، بسبب التعميات الناشئة عن الطمع. من المثير للاهتمام أيضاً أنّ المعرفة الأعلى تتطب تطهيراً للنفس وتدريباً على طرائق الاستبصار. ومن منظور آخر، من المثير للدهشة أنّ غاية المعرفة ليست المعرفة لأجل المعرفة ولا المعرفة لتحويل البيئة (أي التطبيق التقني للمعرفة العلمية)، بل تحويل نفس الشخص ليساعد الآخرين.

المعرفة العادية

يشير أَسَنْغا إلى المعرفة العادية بوصفها "الآراء المشترَكة للناس المؤسَّسة على الربط المعتاد بين الأسماء والأشياء". المعرفة العادية متجذّرة في افتراض أنّ الأسماء أو التوصيفات اللفظية متطابقة مع الأشياء التي تُسميها أو تُوصفها. هذه المعرفة تفترض أننا نعرف طبيعة الشيء عندما نعرف اسمه. مثلاً، نحن نعتقد أننا نعرف ما هو الثلج عندما نعرف أنه يُسمى "ثلجاً". لكن معرفة أنّ الكلمة الإنجليزية للثلج هي "snow" لا تخبرنا ما هو الثلج. ولا معرفة الكلمة اليابانية

للثلج هي "Yuki" تخبرنا بذلك. من الجليّ أنّ معرفة اسم شيء ما ومعرفة طبيعة هذا الشيء أمران مختلفان.

واقعة أنّ الأسماء والتوصيفات اللفظية مختلفة عمّا تسميه أو تصفه، لا تُرى بنظر أَسَنْغا سبباً لرفض معرفة كهذه باعتبارها خالية من أيّ نوع من المعرفة. المسألة هي أن الأسماء والتوصيفات اللفظية تقدم معرفة محدودة جداً فحسب. ما يرفضه أَسَنْغا فعلاً هو الزعم المثالي بأنّ الأسماء والتوصيفات لا تقدّم معرفة بالواقع من أيّ نوع، لأنّ ليس ثمة سوى الأسماء والتوصيفات. هذا الزعم متجذّر في النظرة بأنّ الأسماء وحدها ما يوجد، وكل ما يمكن تسميته أو توصيفه مجرد تركيبٍ ذهني (Mental Construction). نظرة أَسَنْغا أنّ الأسماء والمسمَّيات تظهران معاً وهما مفيدتان بطرق مختلفة.

المعرفة العلمية

النوع الثاني من المعرف يوصف بأنّه "معرفة حسنة التحليل حيث يُؤسَّس الشيء المتفحَّص ويُثبَت بالبرهان والدليل". ويمضي أَسَنْغا إلى أنّ "هذه هي معرفة الناس المحكومين بالعقل، والماهرين في المنطق، الشديدي الذكاء، وهم متفحّصون ماهرون ذوو قوة تفكير عظيمة". لعل هذا وصف جيد للعلم والعلماء المعاصرين. لكن لماذا تعتبر المعرفة العلمية العقلانية، المقدَّرة عالياً في ثقافتنا، معرفة أدنى في النظرة البوذية؟ الجواب، باختصار، هو أنّ هذه المعرفة مؤسَّسة على الفكر الاستطرادي، الذي يقطّع التدفّق المتّصل للواقع لقطع صغيرة منفصلة، تُسمى **مفاهيم**، تُربط مع بعضها لاحقاً، بمساعدةَ المفاهيم المجردة، وتُحوَّل إلى نظرية عن الواقع. بتفكير كهذا فإنّ الأشياء نفسها، كما هي عليه فعلاً، لن تُختَبَرَ أبداً. هذا سبب أن أَسَنْغا يرى المعرفة المؤسسة على الفكر الاستطرادي، مهما كانت صارمة،

أدنى من المعرفة المؤسسة على الاستبصار المباشر في الأشياء كما هي عليه فعلاً، وهو ما يسميه "**هكذيتها**" (Their "suchness").

أَسَنْغا يوافق أنّ الأشياء في ذاتها، في "**هكذيتها**"، متداخلة تماماً مع الأشياء الأخرى. فكلّ شيء حاضر في أيّ شيء معطى، وكل ما مُعطى حاضر في كلّ شيء آخر. ليس هذا ما يعنيه **النشوء المتبادل الاعتماد** فحسب، بل يُختبر هذا التداخل فعلياً في **التنبّه**. هكذا، في تحليله للمعرفة الاستطرادية الصارمة، وفي تفسير سبب نشوء الفكر الاستطرادي، يقول، "تحديداً لأنّ **الهكذية** (Suchness) غير معروفة، تنشأ الأنواع الثمانية من الفكر الاستطرادي في الكينونات غير الناضجة (Immature)". "الكينونات غير الناضجة" تعني هنا من لم ينالوا بعد ذهنَ الاستنارة (The Enlightenment Mind).

الأنواع الثمانية من الفكر الاستطرادي تُصنف طبقاً لطُرقِ تَعميتها الواقع. وتتضمن الفكر الاستطرادي المتعلّق بـ:

1. الطبيعة الماهوية (Essential Nature)،

2. الجزئية (Particularity).

3. استيعاب الكلّيات.

4. أنا (I)

5. لي (Mine)

6. المتفّق عليه (The Agreeable)

7. المختلّف عليه (The Disagreeable)

8. المتعارِضُ (Contrary) مع المتفق عليه والمختلف عليه كليهما.

الثلاثة الأولى، وهي الفكر الاستطرادي عن الطبيعات الماهوية، والجزئيات، والكلّيات، تولّد الحسّ بالأشياء الخارجية باعتبارها موجودة بذاتها ومنفصلة عن كلّ من الأشياء الأخرى والذات العارفة. بعد أن يولَدُ الحسّ بالأشياء الخارجية، يُكاثِرُ (Proliferates) الفكرُ

الاستطرادي نفسه في عملية تأسيس العلاقات بينها وبين والنفس.

الفكر الاستطرادي عن "أنا" (I) و"لي" (Mine) يولّد الحسّ بالنفس ككائن باطنيّ دائم منفصل، موجود بذاته، ومقابل للأشياء الخارجية الموجودة بذاتها. بعد أن يولّد هذا الإحساس بالنفس، يُكاثرُ ذاتَه في عملية ربط النفس مع العمليات والوظائف المؤسِّسة للوجود الشخصي ومع الأشياء الخارجية.

أما الفكر الاستطرادي عن المتَّفق عليه، والمختلَف عليه، وغير المتفَق ولا المختلَف عليه، وبالارتباط مع النفس والأشياء المولَّدة استطرادياً، فيُنشىء الطمع، والكراهية، والضَّلال، على التوالي. الطمع، والكراهية، والضَّلال، هي طبعاً الأدْناس (Defilements) التي تُعمّي الواقع وتحجب التحول الذاتي والعمل لمساعدة الغير.

كلا النوعين من المعرفة الاستطرادية، العادية والعلمية، تُوصَفان من أَسَنْغا كمعرفة "أدنى" (Inferior) **لثلاثة** أسباب: **أولاً**، هذا النوع من المعرفة يولّد الأدناس؛ **ثانياً**، إنها لا تستطيع توفير أساس لممارسة ناجحة؛ **وثالثاً**، إنها عاجزة عن النّفاذ للواقع كما هو عليه.

المعرفة الخالية من الأدْناس الشخصية

النوع الثالث من المعرفة، وهو أحد النوعين الأَسمَيَيْن للمعرفة، يُوصف بأنه خالٍ من الأدْناس الشخصية. الأدْناس الشخصية هي الجهل، والطمع، والكراهية. فبتدنيس وعي الشخص وإرادات ـ اختياره (Volitions) تُكوِّنُ كلّ المواقف والأفعال المولّدة لدُوكا. الجهل، والطمع، والكراهية تُعتبر أدْناساً تُفسد طرقَ عمل وتفكير الشخص. مثلاً، التفكير بأنّ الشخص نفس منفصلة، ودائمة، يجعله مهووساً بالمصلحة الشخصية، يفكر ويعمل فقط بصيغة حماية الذات. الأشخاص والأشياء الأخرى تُرى فقط من حيث كونها مُنمّية للمصلحة الشخصية أو مُدمّرة لها، ولا يمكن أن تُرى كما هي عليه.

يُعتبر الجهل جذر الدَنَسِ لأنّ الشخص الخاضع للنظرة الخاطئة بأنّ كلّ شيء موجود بانفصال واستقلالية لا يستطيع رؤية الأشياء كما هي حقاً، وأنّ لها طبيعة **النشوء المتبادل الاعتماد**. فالأدْناس تُعمّي الطبيعة الحقّة للواقع، ولهذا يُعرف النوع الثالث من المعرفة بالمعرفة الحرّة من الدَنَس.

ويمضي أَسَنْغا للإجابة عن سؤال "وأيّ نوع من الواقع تَعرفه المعرفةُ الحرة من الأدْناس؟" قائلاً إن معرفة كهذه تَرى أنّ ليس هناك نفساً منفصلة سواء بمعزل عن أو مع **المجاميع الخمس** من العمليات المكوِّنة للوجود الشخصي. فوق هذا، توفر هذه المعرفة فهماً عميقاً لدُوكا، أصولها، وتوقفها، والطريق لإيقافها، بصيغة **النشوء متبادل الاعتماد**.

المعرفة الحرة من الفكر الاستطرادي

النوع الأَسمى من المعرفة، الخالية من كلّ تَعميات ما يمكن معرفته، هي المعرفة التي للبودات(*) (Buddhas) والبودِسَتْفات(**) (Bodhisattvas) عن الواقع. فهم يَعرفون، باستعمال الفكر الاستطرادي الصارم، أن كلاً من النفس (Self) ومكوِّنات الأشياء، بلا نفس (Selfless)، وانّ الفكر الاستطرادي نفسَه مجرد تركيب مفهومي. بالإضافة، يَعرف البودات والبودِسَتْفات، بالاستبصار المباشر، الوسائل العظيمة للاستنارة، الواقع الفعلي للأشياء. وهم لا يتوهمون خطأً أنّ التراكيب المفهومية هي الواقع. هذا النوع الأَسمى من المعرفة يكشف أنّ الحال الفعلية للأشياء هي أنّها لا

(*) كلمة بوذا (Buddha) (من دون أداة تعريف) تعني الشخص المستنير من أتْباع بوذا، وترجمناها إلى (بودا) تمييزاً لها عن اسم مؤسس المذهب "بوذا"، الذي يسبق اسمه عادة في الإنجليزية بأداة التعريف (The Buddha).

(**) وهُمْ المثال البوذي الأعلى للكائن المستنير المتعاطف المنذور لمساعدة الآخرين على دحر المعاناة.

موجودة ولا لاموجودة، بل سبيل وسَطٌ بين الوجود واللاوجود (Nonexistence). وهذا السبيل، السبيل الوسطي للنشوء متبادل الاعتماد، حسب أَسَنْغا، هو الطريق الوسطي العظيم الذي وعظ به بوذا باعتباره السبيل النابذ للتطرّفات.

رغم أنّ هذا النوع من المعرفة يتعذّر تعليمه بصورة وافية بواسطة الفكر الاستطرادي، فإنّه مقبول من كلّ البوذيين. ووجوده، لأولئك الذين أُوقظَ الذهن المستنير فيهم، مؤسَّس اجتباراً (Experientially). ولمَنْ لم يبلغوا إدراكاً كهذا، لا يزال هناك الدليل المُعطى من ممارسة التنبّه بأنّ موضوعات الوعي مجرد تراكيب. ولمَنْ هم حتى بلا خبرة التنبّه، يظلّ هناك الإيمان بأخبارِ المستنيرين ممَّن خَبَروا الحقيقة النهائية. بالنسبة إلى الناس الآخرين، هناك المُحاجّات المتنوعة ضد الواقعية والتفسيرات المختلفة لطبيعة الوعي لتضفي المعقولية على وجود هذا النوع الأسمى من المعرفة. لكن بالنسبة إلى أَسَنْغا وفَسُبَنْدو، كما هي الحال مع كلّ بوذيي مَهايانا، الأمر المهمّ هو الممارسة الفعلية لإيقاظ الذهن المستنير. هذا هو السبب في أنّ الفصل عن المعرفة، رغم أهميته الفلسفية، مجرد جزء صغير من نَصّ أَسَنْغا، المركِّز أساساً على مراحل الممارسة المؤدّية بالإنسان ليصيرَ بودِسَتْفا.

أسئلة للمراجعة

1. لماذ يُأوّلُ نَغَرْجُنا **النشوء متبادل الاعتماد** كفراغِ شُوْنْيَتا (Shunyata)؟

2. كيف يُحاجج نَغَرْجُنا ضد الأسباب والنتائج الموجودة ـ بذاتها؟

3. كيف تختلف سَمْسارا عن نِرْفانا؟ وكيف تتشابهان؟

4. ما الجوانب الثلاثة للأشياء، ولِمَ تعتقد يوْغاتْشارا بأهمية التمييز بينها؟

5. ما هو **وعي المستودَع** وكيف يرتبط بالأنواع الأخرى من الوعي؟ كيف تُحاجج مع (او ضد) وجود **وعي المستودَع** ووظيفته؟

6. ما هي، طبقاً لأَسَنْغا، السّمات الرئيسة للمعرفة العادية، والمعرفة العلمية، والمعرفة الحرة من الأدْناس، والمعرفة الحرة من الفكر الاستطرادي؟ وكيف تختلف هذه الأنواع الأربعة من المعرفة عن بعضها؟ وكيف تتشابه؟

7. كيف، حسب يوْغاتْشارا، تَنشأ دُوكا؟ وكيف تنشأ الاستنارة؟

مراجع إضافية

Buddhist Philosophy: Essential Readings, edited by William Edelglass & Jay L. Garfield (New York and Oxford: Oxford university Press, 2009), is a superb collection of new translations of important Buddhist philosophical texts.

The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika. A Translation and Commentary, by Jay L. Garfield (New York: Oxford University Press, 1995), is a good translation and an excellent verse-by-verse philosophical interpretation from a Tibetan perspective.

Buddhism as Philosophy: An Introduction, by Mark Siderits (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2007). Chapters 8 and 9 (pp. 146-207) examine Yogacara and Madhyamaka, with occasional comparisons with Western thought.

Emptiness: A Study in Religious Meaning, by Frederick J. Streng (Nashville, TN: Abingdon Press, 1967), is a classic study of the concept of emptiness in Nagarjuna's thought.

A History of Buddhist Philosophy, by David J. Kalupahana (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1992), has a helpful chapter on Nagarjuna (pp. 160-169).

Nagarjuna: A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay, by Kenneth Inada (Tokyo, Japan: Hokuseido Press, 1970), is an excellent translation. The introductory essay, though not easy, is a masterpiece.

To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness, by Malcolm David Eckel (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), shows, through an analysis of Bhavaviveka's thought, how the logical mind and the devotional heart function together in Madhyamaka.

Cultivating the Mind of Love: The Practice of Looking Deeply in the Mahayana Buddhist Tradition, by Thich Nhat Hanh, (Berkeley, CA: Parallax Press,1996), is a profound analysis of key Mahayana ideas in simple language.

Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations, by Paul Williams (London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1989), is probably the single best book on Mahayana Buddhism. Chapter 4, "Cittamatra," pp. 77-95, is on Yogacara.

Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor, by Stefan Anacker (Delhi: Motilal Banarsidass, 1984), is a useful study of the Yogacara tradition. It provides good translations and analyses of seven important writings of Vasubandhu.

On Knowing Reality: The Tattvartha Chapter of Asanga's Bodhisattvabhumi, by Janice Dean Willis (New York: Columbia University Press, 1979), is an excellent study and translation of this very important text.

"*Early Yogacara and Its Relationship with the Madhyamaka School,*" by Richard King, in *Philosophy East and West,* vol. 44, no. 4 (October 1994), pp. 659-683, explains why early Yogacara should be seen as a further development of Madhyamaka thought.

On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem, by Paul J. Griffiths (LaSalle, IL: Open Court,

1986), pp. 76-106, contains a good summary and analysis of the ideas of store consciousness, the three aspects of cognized objects, and the eight arguments for the existence of the store consciousness.

الفصل السابع

المجتمع والفرد

ما هي واجباتي؟ ما هي القيم الأساسية للحياة البشرية؟ ما السلوك القويم (دَرْما)؟ بين 400 ق.م. و200 م. تقريباً، أنتجتْ الهند مجموعة متنوعة من النصوص لتجيب عن هذه الأسئلة، مفسِّرة الأهداف الأساسية للحياة وطُرق تحقيق هذه الأهداف. هذا الأدب يتضمّن الملحمتين العظيمتين رامايَنا ومَهابارَتا، بَغَفَدْ غِيْتا، والبحوث عن السلوك القويم دَرْما شَسْترا (Dharma Shastras). هذه النصوص تحاول التوفيق بين تشديد الفَيْدا المبكر على الشعائر الدينية والواجب الأخلاقي وتأكيد الأوْبَنِشَدْ على ضبط النفس والمعرفة التأملية، إذْ تسعى إلى المكامَلة بين النظرة الكونية للرِغْ فَيْدا والنظرة الكونية للأوْبَنِشَدْ.

بَغَفَدْ غِيتا

أهمّ مُركَّب هندوسي من الرؤى الفَيْدية، والأوْبَنَشَدية، والتأليهية (Theistic) هو بَغَفَدْ غِيْتا، أي "نشيد الرب" (Song of the Lord). في غِيْتا (Gita)، وهي جزء من الملحمة العظيمة مَهابارَتا، حيث أُقِرَّ بكلٍ مِن تماهي الشخص الفردي مع آتَمَنْ وتماهي آتَمَنْ مع الحقيقة

النهائية للكون في الأوْبَنِشَدْ. لكن في غِيْتا، يُرمَزُ إلى آتْمَنْ/ بْرَهْمَنْ بالله (God)، ويصفُ المعلِّمُ الإلهي في غِيْتا، كْرِشْنا (Krishna)، نفسَه بأنه نهائي من اللانهائي، زاعماً أنّه كلّ من الله وبْرَهْمَنْ الأوْبَنِشَدْ في آن.

عندما اكتسى بْرَهْمَنْ صورة ملموسة في شخص كْرِشْنا، رُدِمتْ الفجوة بين النهائي واللانهائي. هذا هو الحلّ الذي قدمته غِيْتا لمشكلة طريقة إدراك اللانهائي، وهو حلّ يعطي أملاً وإلهاماً للناس العاديين ممن لا يستطيعون إمضاء حياتهم في متابعة المعرفة المحرِّرة الممجَّدة من الحكماء. فقد صار يُنظَر للصُوَر المتعيّنة للعبادة الدينية كوسائل لبلوغ **النفس** النهائية المعلَّمة في الأوْبَنِشَدْ.

غِيْتا لم تقدّم الأمل والإلهام فحسب بل قدمتْ مُرشداً للحياة، يؤدّي إلى تحقيق ذلك الأمل والإلهام. السؤالان المهمّان في غِيْتا هما: (1) ما العلاقة بين النفس العادية التجريبية أو الإمبيريقية (Empirical) و**النفس** النهائية (آتْمَنْ)؟ أو، منظوراً إليها من زاوية الأشياء، ما العلاقة بين الأشياء العادية والحقيقة النهائية (بْرَهْمَنْ)؟ (2) بأيّ وسائل يستطيع الشخص بلوغ أو خَبْرَ تلك **النفس** النهائية، آتْمَنْ؟

ومما لا يخلو من مغزى أن هذه الأسئلة فُحصتْ في مجرى قرارٍ أخلاقي (Moral Decision). إذْ تبتدئ غِيْتا بأنْ يجد أَرْجُنا (Arjuna) نفسَه عاجزاً عن تقرير الفعل الصحيح المتوجَّب القيام به. والسؤال المحدَّد يتعلّق بقرار الحرب من عدمها لاستعادة المملكة العائدة عن حق له ولشعبه. الجواب الذي يعطيه كْرِشْنا، المتنكِّر كقائد عربة أَرْجُنا، يُقدم بصيغة عامة ليكون في المستطاع تبنّيه في أيّ خيار أخلاقي محدَّد. فالجواب يتحول لطبيعة الوجود البشري، وطبيعة الواقع، وغاية الحياة.

غِيْتا تتقبل نظرة الأوْبَنِشَدْ بأنّ الواقع، رغم ظهوره كمجموعة دائمة التغير من العمليات المتنوعة، فإنه، في نواته، ثابت ودائم في النهاية، وبلا أيّ تعددية (Multiplicity). حسب غِيْتا، فإنّ **النفس** النهائية، (آتّمَنْ)، أيضاً ثابتة، ومتطابقة مع الواقع النهائي. ولكن بسبب جهله بهذه الطبيعة الحقّة، يظنّ أَرْجُنا أنه نفسٌ متغيرة تعيش في عالم من الموضوعات المتبدلة. ولكونه رأى نفسه نفساً متغيرة زائلة، فإنه يبحث عن الرضا في عالم من التغير، ودائماً بلا نجاح، لأنّ كامل سعيه ضالّ أساساً.

ولكن لماذا يرتكب أَرْجُنا هذا الخطأ؟ حسب غِيْتا، يعود ذلك للفشل في التمييز بين النفس الأدنى و**النفس** الأسمى. فالنفس الأدنى، الإمبيريقية، مؤسَّسة بواسطة غُنا (Gunas)، وهي خيوط(*) (Strands) المادة ـ الطاقة الثلاثة (سَتْفا (Sattva)، رَجَسْ (Rajas)، تَمَسْ (Tamas))، وأُسس كلّ الوجود البسيكولوجي. هذه النفس الإمبيريقية تحجب وتعمّي **النفس** النهائية، آتّمَنْ، مُفضية بأَرْجُنا إلى توهّم **النفس** الإمبيريقية **نفساً** نهائية. هذا سبب إرشاد كُرِشْنا لأَرْجُنا ـ الذي رأى خطأ التورط في الحرب العظيمة التي كان يستعد لها بسبب الدمار والقتل الناجمين ـ بأن يحوّل انتباهه إلى آتّمَنْ الأبدي:

مَن يظنّ هذه [النفس] ذابحاً،

ومَن يظن هذه [النفس] مذبوحاً،

كلاهما جاهلان.

هذه [النفس] لا تَذبح ولا تُذبَح.

لكن إذا تمّ تحديد الشخص خطأً بأنّه النفس الإمبيريقية المؤسَّسة بواسطة غُنا لأنّ **النفس** الحقيقة معمّاة، كيف تمكن إزالة

(*) بمعنى الخيوط التي يُجدل منها النسيج أو الحبل.

حجاب غُنا المُعمّي للتمكن من رؤية **النفس** الحقيقية؟ جواب غِيْتا هو وجوب ضبط النفس الإمبيريقية ووضعها تحت السيطرة لكي لا تعود قادرة على تضليل الإنسان. لكن هذا الجواب القصير لا يكفي، لأنّ نقطة الانطلاق على الطريق المؤدي إلى آتْمَنْ مشغولة دائماً بالنفس الجاهلة التي ترى النفسَ والعالم المؤسَّسين بواسطة غُنا نهائيين. هذا سبب أنّ كْرِشْنا يقدم سُبلاً للمعرفة المحرِّرة النهائية انطلاقاً من موضع وجود الفرد، لكنها تؤدي بتصاعد إلى فهم أَسمى، إلى أن يغدو الإنسان تدريجياً منعتقاً تماماً من الجهل.

الفعل اللامتعلّق

اللاتعلّق مفتاح للتحرر

ما هو مطلوب لأجل التحرر، حسب غِيْتا، هو الانضباط الذي يمكّن الإنسان من الانخراط في فعلٍ من دون التعلّق بنتائج ذلك الفعل. فالتعلّق بنفسِ ـ غُنا (Guna-Self) هو ما يؤسّس العبودية. النفس الإمبيريقية المؤسَّسة بواسطة غُنا تركيبٌ من ثلاثة أنواع من المادة بنوازع مختلفة تتعالق بنسب مختلفة. النوع الأول من المادة، سَتْفا، هو النزوع الذي يدفع الإنسان إلى النشاط الفكري. النوع الثاني من المادة، رَجَسْ، هو النزوع الذي يدفع الإنسان إلى الفعل النشيط (Vigorous). النوع الثالث من غُنا، تَمَسْ، يدفع الشخص إلى الفعاليات التعبّدية. هذه الأنواع الثلاثة من غُنا، في تعالقاتها المتنوعة، تفسّر الأنواع المختلفة من الأشخاص، حيث لكل نوع صوره الخاصة من التعلّق.

الإقرار بأن الأنواع المختلفة من الأشخاص مكبّلة بأنواع مختلفة من التعلّق حسب التناسبات المتباينة للأنواع الثلاثة من غُنا، أفضى إلى الإقرار بالطرق الثلاثة المختلفة جذرياً المؤدّية إلى آتْمَنْ. هذه الطرق الثلاثة، وتُسمى أحياناً يوْغا (Yogas)، تتطابق مع صنف

التعلّق الناجم من أنواع غُنا الثلاثة سَتْفا، ورَجَسْ، وتَمَسْ، ولذلك هي الطرق إلى المعرفة، والعمل، والتعبّد، على التوالي. المشترَك بين هذه الطرق الثلاثة هو ضبط النفس المؤدي إلى اللاتعلّق، والذي يحرر بتنامٍ **النفس** الحقيقية من نفسِ ـ غُنا. بسبب طبيعة نفس ـ غُنا، لا يستطيعُ الشخص تحاشي التورط في الفعل. لكن بوسعه ضبط نفسه، بغضّ النظر عن نوع الفعل المتضمَّن، ليستطيع الانفصال عن الفعل نفسه، المنتمي إلى نفسِ ـ غُنا وليس إلى آتْمَنْ. هذا هو جوهر السبيل إلى اللاتعلّق المعلَّم في غِيْتا.

السبل الثلاثة للّلاتعلّق

الأسس الكامنة وراء السُبل الثلاثة إلى اللاتعلّق هي **(1)** هدف الإستقلال عن غُنا **(2)** منهجٌ معين، وهو على وجه التحديد ضبطُ النفس في الفعل والشعور والفكر، و**(3)** مبدأٌ يقول إنّ من المهمّ للإنسان، لأجل تحرير نفسه من غنا، بواسطة ضبطها، التعاون مع نفسِ ـ غُنا هذه والعمل من خلالها، للتمكّن من تجاوزها باضطراد.

الأهداف البشرية

مبدأ الانعتاق من غُنا بواسطة التعاون معها يتضمّن تنوعاً من الممارسات والمُثل العليا المكوّنة للحياة اليومية والممارسة الاجتماعية للشخص الساعي إلى آتْمَنْ. كيف يمكن تنظيم حياة الفرد ومؤسسات المجتمع لضمان التقدم نحو إدراك **النفس**؟ هذا سؤال تأخذه الهند بمنتهى الجدية. وللجواب **ثلاثة** أجزاء. **أولاً**، وجوب فهم وتحقيق الأغراض الرئيسة للحياة، أي الأهداف البشرية الأساسية. **ثانياً**، وجوب تحقيق الوظائف الجوهرية للمجتمع بواسطة الأشخاص الأكثر ملائمة لها. **ثالثاً**، ينبغي تقسيم حياة كلّ شخص لمراحل تصاعدية تهدف لتحقيق الغايات البشرية الأساسية، بما في ذلك الانعتاق.

لتنظيم حياة الفرد والمؤسسات الاجتماعية، يجب أن يكون الشخص واضحاً أولاً حول الأهداف الأساسية للحياة البشرية والوظائف الجوهرية للمجتمع. حسب الفلسفة الهندية، هناك **أربعة** أهداف أساسية للحياة، تتطابق مع الحاجات البشرية الأساسية. ودَور التنظيم والمؤسسات الاجتماعية هو جعل هذه الأهداف الأربعة ممكنة التحقيق. الكلمة التي تُطلَق على هذه الأهداف الأساسية هي بُرُشَرْتا (Purushartha)، وتعني "هدف الشخص" (Aim Of A Person). وكلّ إنسان له **أربعة** أهداف أساسية في الحياة حسب التقليد الهندي. الأهداف الثلاثة الأولى، العيش الفاضل دَرْما (Dharma)، ووسائل الحياة أَرْتا (Artha)، والمتعة كاما (kama) كانت مُقرّة أصلاً في الأزمان الفَيْدية، قبل أكثر من ثلاثة آلاف عام، وهي شائعة في كلّ المجتمعات. أما الهدف الرابع، تحرير النفس موْكْشا (Moksha)، فأُضيف نتيجة لاستبصارات حكماء الأوْبَنِشَدْ. هذه الأهداف الأربعة، مجتمعة، كَوّنتْ أُسسَ القيَم الهندية منذ أيام الأوْبَنِشَدْ. التوتر بين الأهداف الثلاثة الأولى من جهة، الناجمة من نظرة كونية تعتنق قيمة الحياة البشرية في هذا العالم، وهدف التحرر، من جهة أخرى، الناجم من نظرة كونية تحتفي بقيمة الوجود الروحي في ما وراء الحياة في هذا العالم، تمّ الإقرار بهما منذ عصر غِيْتا على الأقل. واقعاً، ساهمت المحاولات الخلاقة للتعامل مع هذا التوتر بقوة في حيوية التقليد الهندي.

جوهرياً، نظرية الأهداف الإنسانية تمثل محاولة لتقسيم القواعد الأساسية للمسارات الممكنة للفعل إلى أربع مقولات (Categories) تتطابق مع الأهداف الأربعة للحياة. هكذا، فالقواعد المتعلّقة بتصرف الشخص تجاه الآخرين متضمَّنة تحت عنوان دَرْما. والقواعد المتعلّقة بتصرف الشخص تجاه الثروة والقوة متضمَّنة في أَرْتا. والقواعد المتعلّقة بتصرف الشخص بخصوص اللذة والمتعة متضمَّنة في كاما.

وأخيراً القواعد المتعلّقة بتصرف الشخص حول إدراك الذات جُمعتْ تحت عنوان موْكْشا. منظوراً إليها بهذه الطريقة، تمثّل الأهداف البشرية، جوهرياً، جواباً عن سؤال: كيف علينا أن نعيش الحياة؟

دَرْما

رغم أن كلمة دَرْما، المُشيرة إلى ما ينبغي فعله، تُستخدم بطرق متنوعة، فهناك فكرة رئيسة مشتركة عن الفعل ماثلة في الاستعمالات المختلفة للمصطلح. كلمة دَرْما مُشتقّة من الجَذر دْرِيْ (Dhri) الذي يعني "يدعم" أو"يؤكد"، وسبب الحاجة لقاعدة هو أنها تؤكد أو تدعم نشاطات معينة. بالتالي، صارت دَرْما تعني ما ينبغي أن يفعله المرء من فعل يساعد الفرد والمجتمع ويَكوُن بالتالي فعلاً صائباً. وعَلَيْه فدَرْما هي المرشد الأخلاقي للفعل.

دَرْما
من حيث الفرد، دَرْما هي واجب المرء الأخلاقي، المُحدَّدُ بمكانته في العائلة، وطبقته الاجتماعية، وبمرحلة حياته، والأدوار المتنوعة المفترَضة فيها. لكن من حيث المجتمع، تقدّم دَرْما قواعد لتسوية النزاعات والصراعات بين الأفراد، إذْ عندما يتمّ إبقاء صراعات المصلحة بين الأفراد والجماعات في حدِّها الأدنى فحسب يمكن للمجتمع العمل جيداً. هكذا يَكُونُ لدَرْما معنى ومغزى اجتماعيين، لأنّها تمثّل قواعد متاحة للفعل داخل المجتمع تمكّن من تحقيق ـ الذات للفرد وفي الوقت نفسه تساهم في تحقيق ـ الذات للآخرين.

أَرْتا

كلمة أَرْتا مُشتقّة من الجذر رِيْ (Ri)، الذي يعني حرفياً، "ما يَسعى المرءُ إلى نَيله". من هذا المعنى الأساسي لـ "هدف" (Aim)،

تُحيل أَرْتا للشيء أو الأوضاع التي يهدف إليها الشخص. ولأنّ كلّ شخص يسعى إلى التقدم والنجاح، صار النجاحُ المعنى المشترك لأَرْتا.

التصريح التالي من مَهابارَتا وبَنْتْشَتَنْتْرا (Panchatantra)، وهما أثنان من أكثر المصادر الشعبية الهندية للقيَم، يبيّن الموقف الشائع نحو أَرْتا. المَهابارَتا، حسب فقرة لا تشجع البحث عن الثروة فقط بل تُدين حرمان الآخرين منها كفعل خاطئ أخلاقياً، تقول:

> ما يُعتبر دَرْما هنا يعتمد تماماً على الثروة (أَرْتا). الشخص الذي يسلب الآخر الثروة يسلبه دَرْما أيضاً. الفقر حال من الأثم. كلّ أنواع الأفعال الجديرة بالتقدير تنبع من امتلاك ثروة عظيمة، فمِن الثروة تنبع كلّ الأفعال الدينية، الملذّات، والسماء نفسها. الثروة تسبّب تراكم الثروة، كما يُمسك الفيل بالفِيَلة. الأفعال الدينية، اللذة، المتعة، الشجاعة، القيمة، والتعلم؛ كلّ هذه ناجمة عن الثروة. بالثروة تزداد حسنات الشخص. ومن لا ثروة لديه لا يملك لا هذا العالم ولا الآخر[1].

مجموعة القصص المعروفة بـ بَنْتْشَتَنْتْرا تتضمّن الإشارة التالية:

> رائحة الثروة (أَرْتا) كافية تماماً لإيقاظ شغف المتحفِّظين. وأكثر من ذلك، إيقاظ بهجة الثروة. الثروة تمنح نشاطاً، وثقة، وقوة ثابتة. الفقر لعنة أسوأ من الموت. الفضيلة بلا ثروة لا عواقب لها. عَوَز المال جذر كلّ الشرور[2].

---

(1) انظر: Mahabharata, *Shantiparva*, 12.8.11 (Poona, India: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1927-1954).

(2) انظر: Vishnu Sharma, *The Panchatantra*, trans. by A.W. Ryder (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1925), p. 210.

"الفقر لعنة أسوأ من الموت" تعني أن الفقر شيء فظيع لدرجة أن كلّ من يُسبب فقر الآخر ملعون. ويُؤَيِّد النجاح والقوة كهدفين أساسين في الحياة لكنهما خاضعان للالتزام المهمّ بأنّ لا أَرْتا يتوجب ملاحقتها بانتهاك دَرْما.

كاما

لأنّ لا قيمةَ للثروة والقوة أساساً لأجلهما هما، بل لأجل المتعة التي يتيحانها، فإنّ الهدف البشري للمتعة، كاما، يُعتبر واحداً من الأهداف الأساسية في الحياة. التعريف الكلاسيكي لكاما، المتضمِّن للمتعة الجنسية، والممتدّ أيضاً وراء المعنى الضيّق للمتعة من كلّ الأنواع، موجود في فَتْسيَيَنا (Vatsyayana): "كاما، بنحوٍ عام، هي المتعة في الموضوعات المناسبة للحواس الخمس، السمع، واللمس، والبصر، والتذوق، والشم، مسيطَراً عليها بالذهن والقلب المسيَّرين بواسطة النفس" (11.2.I).

موْكْشا

الهدف البشري الأساسي الرابع هو موْكْشا. الكلمة مُشتقّة من الجَذر مُكْ (Muc)، ويعني "يطلق سراح" أو "يحرّر". بالانسجام مع المعنى الحرفي للكلمة، تعني موْكْشا حرية **النفس** الأسمى، آتْمَنْ، من الجسد، والذهن، والعالم. هذا الهدف يعكس التركيز على الطبيعة الروحية للحياة البشرية في الهند. فحسب تعاليم الأوْبَنِشَدْ، تكمن **النفس** الحقيقية، آتْمَنْ، وراء العالمين الجسدي والذهني. بالتوافق مع هذا التصور عن الطبيعة البشرية، يُرى الكمال النهائي للشخص كامناً في إدراك ـ النفس، في إدراك هُوية الشخص الحقيقية في بْرَهْمَنْ، المصدر والقوة النهائية للواقع جميعاً. بسبب النظرة التكاملية للهند عن الوجود البشري، اعتُبر تحقيق طبيعة

الشخص البَيولوجية والاجتماعية شرطاً ضرورياً، وإنْ كان غير كاف، لتحقيق الطبيعة الروحية له. هكذا أعتبر بلوغ الأهداف البشرية الأساسية الثلاثة، دَرْما، وأَرْتا، وكاما، ضرورياً للوصول إلى الهدف النهائي، موْكْشا.

الطبقات الاجتماعية

لتوفير الفرصة لأعضاء المجتمع لبلوغ الأهداف البشرية الأساسية، دَرْما، وأَرْتا، وكاما، وموْكْشا، أَوصى التقليد الهندي بأشكال محددة من التنظيم الاجتماعي. كلّ الأعمال الاجتماعية المتنوعة التي يتطلبها هذا المسار، كالتعليم، والعناية الصحية، والعائلة، والأمن، وما شابه، يتوجب توفيرها. أحد جوانب هذا التنظيم الاجتماعي مخطَّط أساسي للتقسيم الاجتماعي يوفر الطاقم الملائم للأعمال الاجتماعية الأساسية المتنوعة. والنَسَق الطبقي الرباعي المُسمى فَرْنا (Varna)، حيث تقسم كلّ طبقة لعدد كبير من الفئات جاتِيْ (Gatis)، يُقدم الهيكلَ الطبقي الأساسي للمجتمع الهندي.

فَرْنا تقسم كلّ الأشخاص لأربع طبقات حسب سماتهم الأساسية. من المحتمل أنّ فَرْنا مبدئياً أحالتْ لنسق من التصنيف الاجتماعي للأشخاص استناداً لمواصفاتهم، ونوازعم، وميولهم. لكن لافتقارها لما يُصنّف الناسَ حسب طبيعتهم الخاصة، فإنّ فَرْنا عاجلاً ما أمست وراثية، تُحدَّد بالولادة. كما يبدو، كلّ فَرْنا قُسمتْ لفئات حسب الوظائف الاجتماعية. على سبيل المثال، فايْشيا فَرْنا (Vaishya Varna) قُسمتْ لفئات منفصلة كالفلّاح، والتاجر، والنجار، وما شابه. وكل شخص ينتمي إلى فئة والديه (أو والديها). هكذا، رغم أنّ هناك أربع طبقات رئيسة لا غير من الناس (فَرْنا)، بعضوية تُحدَّد،

مثالياً، حسب طبيعة الشخص، كان هناك واقعاً أكثر من ألفيْ فئة منفصلة تُكوّن الهيكل الطبقي الاجتماعي الهندي. هذه الفئات أو **جاتِيْ** لا تتميز عن بعضها بمواصفات الفرد فحسب، بل أساساً، بالوراثة، وأنظمة التغذية، وقواعد الزواج، والمهنة، والمرتبة (Rank).

حسب المَثَل الأعلى (Ideal)، يُتوقع من كلّ من الطبقات الاجتماعية الأربع (فَرْنا) المُكوَّنة عملياً من مئات من الفئات (جاتِيْ)، تقديم حصتها من الوظائف الاجتماعية المطلوبة. النظرية وراء فَرْنا هي أن خير المجتمع يُعزَّز إذا كانت هناك طبقات متمايزة من الأفراد المؤهلين جيداً لإنجاز مهامّ مختلفة معينة مطلوبة لأجل هذا الخير. بالإضافة، هذا التصنيف لمصلحة الفرد أيضاً، لأنّ من الأسهل على الشخص تحقيق **النفس** الحقيقية والوصول إليها إذا كان ملتزماً بالنشاطات التي يناسبها بصورة خاصة بالمزاج، والميول، وبالقدرات الطبيعية. حسب النظرية القديمة، والمكرَّرة في غِيْتا، تتميز كلّ فَرْنا عن الأُخريات بمواصفات أعضائها وحسب الوظائف الاجتماعية التي عليهم أدائها بسبب هذه المواصفات.

يَرى التقليد الهندي الواجبات الأخلاقية متجذّرة في النظام الحقيقي للكون. فالكون، جوهرياً، يُعتبر أخلاقياً. وكل شيء يحدث حسب قاعدة خير الجميع. كلّ طبقة من الكائنات في الكون، بالعمل حسب طبيعتها، تساهم في نظام وصلاح حال الجميع.

طبقة بْراهْمَنا فَرْنا (Brahmana Varna)، المتسمة بالكلام والذكاء الممتازين، تتكون من الكهنة والمعلمين، ووظيفتهم الأساسية الحفاظ على التقاليد الثقافية. فهم مسؤولون عن حفظ المعرفة والثقافة، وأداء الشعائر، وصون الأخلاق.

كُشَتْرِيا فَرْنا (Kshatriya Varna)، المتميزة بالقوة، والجرأة،

والشجاعة، تتكون من حُماة ومدِّبري المجتمع. فهمْ حماة بقية المجتمع، مَن ينهضون بأعباء أمنه ويفرضون القواعد المختلفة المطلوبة للوظائف الاجتماعية الضرورية. حسب غِيْتا فإنّ الطاقة المتقدة، والتصميم، والمهارة، ورفض التراجع في المعارك، والإحسان، والفخامة في التصرف، كلها محورية لعمل كْشَتْرِيا. (43.18).

فايْشِيا فَرْنا (Vaishya Varna) المتميزة بالذكاء والمبادرة العمليين تتكون من التجار والمنتجين في المجتمع، ووظيفتهم الرئيسة إنتاج البضائع الاقتصادية. تقول غِيْتا إنّ الانخراط في الزراعة، وتربية الماشية، والتجارة، هي واجبات الفايْشِيا، المتولدة من طبيعتها الخاصة (44.18).

شُدْرا فَرْنا (Shudra Varna) التي تتسم بالذكاء المتدني، والافتقار للمبادرة، وبالقدرة على حَمل أحمال ضخمة، تتكوّن من عمال المجتمع وخدّامه. حسب غِيْتا، فإنّ دَرْما (واجب) شُدْرا، الناجم عن طبيعتها الخاصة، هو الخدمة (44.18).

استناداً لمبدأ فَرْنا، تَكون للفرد واجبات وحقوق معينة بفضل انتمائه لطبقة معينة. على سبيل المثال، على كْشَتْرِيا واجب حماية المجتمع، والطبقات الأخرى لها حق هذه الحماية. على شُدْرا واجب خدمة المجتمع، وللطبقات الأخرى حق الحصول على خدمتها. لأنّ واجباتٍ وحقوق معينة محدَّدة مسبقاً لكل من الطبقات الاجتماعية الأربع، فمتى ما عُرفتْ طبقة الفرد، عُرفتْ كذلك واجباته وحقوقه (أو واجباتها وحقوقها). حقوق وواجبات طبقات فَرْنا الأربع لا تستنفد دَرْما الشخص، فهناك واجبات معينة تترتب عليه ببساطة لكونه كائناً بشرياً وعضواً في المجتمع، بصرف النظر عن طبقته. هكذا، فإنّ بِسْما (Bhisma)، في مهابارتا، يقول إنّ على كلّ الأشخاص

واجبات السيطرة على غضبهم، وقول الحقيقة، والعفو عن الآخرين، والحفاظ على طهارة السلوك، وتجنب الصراعات، والتصرف بعدالة (سَنْتِبَرْفا (Santiparva) 7.60).

تقليدياً، إلى أن تحقّق المنع القانوني بدستور الهند الجديد عام 1947، فإنّ مَن كانوا ينتهكون قواعد مهمّة للسلوك حسب فَرْنا وجاتِي، يمكن أن يُنبذوا خارج طبقتهم الاجتماعية، وهكذا يمسون **منبوذين** (Outcastes)، من دون الحقوق الاعتيادية للأعضاء الآخرين. ولأنّ أطفال المنبوذين منبوذون تلقائياً، تنامى عدد المنبوذين لدرجة أنّ موظفي الإحصاء البريطاني قدَّروا أن واحداً من كلّ أربعة أشخاص في الهند كان منبوذاً. هذه المشكلة استقطبت قَدْراً كبيراً من الانتباه من جانب قادة الهند في المئة عام المنصرمة، واتُخذتْ خطوات كبيرة لحلّها وتصحيح مظالم الماضي.

مراحل الحياة

بينما تتناول نظرية الطبقات الاجتماعية موضوع الحفاظ على النظام الاجتماعي مع العمل بتناغم وطبيعة الفرد الخاصة، فإن نظرية **مراحل الحياة**، (أشْرَما)، تستجيب للسؤال التالي: كيف ينبغي تنظيم حياة الفرد الشخصية للوصول بتقدمه إلى أبعد مدى في بلوغ الأهداف الأربعة الرئيسة للحياة، مع الارتقاء، في الوقت عينه، بمشاركته الاجتماعية إلى أقصاها؟ يتضمّن عُرف أَشْرَما سلسلة من **أربع** مراحل في الحياة، مصنَّفة حسب النشاطات الملائمة لكل مرحلة.

أولى مرحلة في الحياة، هي مرحلة **الدارس**، وتتيح للفرد التعلم عن الحياة بجوانبها المتنوعة. فهنا يتعلم الشخص واجبات الدين، والطبقة، و**مراحل الحياة**، وما شابه، كما يتمّ تعريفه بفنّ ضبط النفس.

المرحلة **الثانية** هي مرحلة **ربّ البيت** (Householder). كلّ النصوص تقرّ بالأهمية المركزية لهذه المرحلة، لأنّ كامل المجتمع يعتمد على البضائع والخدمات التي يوفرها ربّ البيت. وعلى ربّ البيت، لإدامة وإسناد المجتمع، أن يدعم دَرْما، ويؤمّن الاقتصاد، ويسند قيم الثقافة. ورغم أن تنشئة الأطفال والعناية بالمسنِّين والمحتاجين واجبات أساسية مفروضة عليه، فإنّ هذه المرحلة أيضاً هي مرحلة التنعّم بالنجاح الدنيوي وملذّات الحياة.

المرحلة **الثالثة**، وهي مثالياً الرُّبع الثالث من حياة الشخص، هي مرحلة **ساكن الغابة** (Forest Dweller). هنا، ينسحب الإنسان من المجتمع، متخلياً عن أهداف النجاح والملذات، مهيئاً نفسه للحياة الروحية في المرحلة الرابعة التي تكون موْكْشا فيها الغاية الوحيدة.

المرحلة **الرابعة**، مرحلة **الانعزال بحثاً عن موْكْشا**، تتميز بالرفض التام للرغبات والموضوعات الدنيوية. والفرد، بعد تحقيقه للأهداف الثلاثة الأولى، مَعنيّ الآن فقط بنَيل حرية الانعتاق التام من الجسد ـ الذهن وهذا العالم المعروف كـ موْكْشا.

وراء أعراف **مراحل الحياة** والطبقات الاجتماعية، ونظرية الأهداف البشرية التي تجدُ فيها هذه الأعراف تبريرها، يكمن الاهتمام الهندي الدائم في المشاركة التامة في الحياة مع تحقيق طبيعة الشخص الروحية من خلال بلوغ ـ آتْمَنْ، في الوقت عينه. وحسب التقليد الهندي، رغم أن هذين المسعَيَيْن يبدوان متعارضين، فهما لا يُقصيان بعضهما. كلّ من المشاركة في الحياة في هذا العالم والتحرّر منه مُكوِّن ضروري للحياة المثالية.

أسئلة للمراجعة

1 .ما مأزق أَرْجُنا في بَغَفَدْ غِيْتا؟

2 .ما العلاقة بين **النفس** النهائية (آتْمَنْ)، ونفسِ ـ غُنا؟ لماذا هذا التمييز مهم؟

3 .ما الأهداف الرئيسة في الحياة (بُرُشَرْتا)؟ اشرحْ كلّ هدف وكيف ترتبط الأهداف ببعضها.

4 .لماذا تقسّم الحياة مثالياً **لأربع مراحل حياة** (أَشْرَما)؟

5 .ما الأنواع الأربعة من فَرْنا؟ كيف يتم تمييزها عن الفئات (جاتِيْ)؟

مراجع إضافية

The Law Code of Manu, translated by Patrick Olivelle (New York: Oxford University Press (Oxford World's Classics), 2009), is the best translation of the most important *dharma shastra,* with an excellent introduction.

Dharma Sutras: The Law Codes of Apastamba, Gautama, Baudhyayana, and Vasistha, translated by Patrick Olivelle (New York: Oxford University Press (Oxford World's Classics), 2009), is an excellent new translation of these important texts on *dharma,* with helpful introductions.

Kamasutra, by Wendy Doniger and S. Kakar (New York: Oxford World Classics, 2009), is by far the best translation of this classic work on love and desire; it has good notes and helpful explanations.

The Arthashastra, edited, rearranged, translated, and introduced by L. Rangarajan (New Delhi & New York: Penguin classics, 1992) is India's classic text on how governments get and use power. Written more than eighteen hundred years ago, its analysis of the relation between politics and economics is still relevant today.

Transcreation of the Bhagavad Gita, by Ashok Kumar Malhotra

(Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1999), was prepared especially for students.

Hindu View of Life, by Sarvepalli Radhakrishnan (New York: Macmillan, 1964), presents Hinduism as a practical philosophy, guiding and directing daily life.

The Evolution of Hindu Ethical Ideals, by S. Cromwell Crawford (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1982), is a systematic examination of the ethical philosophies of the main philosophical systems of India.

Hindu Ethics: Purity, Abortion, and Euthanasia, by Harold G. Coward, Julius J. Lipner, and Katherine Young (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), consists of three essays, each focusing on what the Hindu tradition has to say regarding the three issues indicated in the title.

The Bhagavad Gita, translated by Barbara Stoler Miller (New York: Bantam Books, 1986), is an excellent translation that retains the power of the original. It is inexpensive and convenient to use.

The Mahabharata: A Film, by Peter Brook, 1989 (Parabola Video Library, Dept. 13, 656 Broadway, New York, NY 10012), is a contemporary dramatization that makes the central events of the epic accessible to students.

Dilemmas of Life and Death: Hindu Ethics in a North American Context, by S. Cromwell Crawford (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), applies Hindu ethical principles to important moral issues.

الفصل الثامن

النفس والعالم: سَنْكيا ـ يوغا

نبذة

المدرسة الفلسفية الأقدم في الهند التي تركّز على العلاقة بين النفس واللانفس (Not-Self) كانت مدرسة سَنْكيا. المؤرخون يختلفون ما إذا كانت سَنْكيا تطورت عن أقسام معينة من الأوْبَنِشَدْ أو إذا كانت تطورت باستقلالية كفلسفة بديلة. لكن الجميع متفقون على أن سَنْكيا ثُنائيّة (Dualistic)، تُقرّ بنوعين مختلفين من الحقيقة النهائية. تركّز سَنْكيا على تحليل العلاقة بين الإمبيريقي (Empirical) والنهائي (Ultimate) وعلى العلاقة بين النفس كذات عارفة والأشياء التي تعرفها كموضوعات للمعرفة. واقعاً، كلمة سَنْكيا التي تعطي لهذه المدرسة اسمَها تعني "التعداد" أو "التمييز" المتولّد عن تحليل الواقع.

نتيجةَ تحليلها للواقع، تُقدّم سَنْكيا تفسيراً تطورياً للعالم الإمبيريقي والنفس، مفسّرة تطورهما من خيوطٍ مكوّنةٍ غُنا (Gunas) من بْرَكْرِتِيْ (Prakriti)، وهو العنصر الأساسي للعالم الإمبيريقي. طبقاً لسَنْكيا، النفس النهائية لكل شخص هي بُرُشا (Purusha)، وهي

جوهر فرد أو موناد (Monad) روحي من الوعي المحض، بحيث إنها، في طبيعتها الخاصة، منفصلة عن غُنا المكوِّنة للعالم الإمبيريقي والنفس الإمبيريقية.

نقطة الانطلاق لأيّ تحليل للعالم والنفس يجب أن تكون خبرة الشخص الخاصة بهما. هذه الخبرة تكشف عن وجود نفس عارِفة في عالم متغير. من الواضح أننا والعالم المحيط بنا متغيران. من هذه الواقعة الواضحة يبدأ فلاسفة سَنْكيا ومنها يَشتقّون الخلاصة أن لكلّ الأشياء المُختَبَرَة أساساً الطبيعة نفسها. لكنها جميعاً مختلفة عن النفس، الذاتِ المختبِرة النهائية.

السببية

تحليل السببية هو الأساس الرئيس لمزاعم سَنْكيا عن العالم والنفس. لا يمكن صرف النظر عن نظاميّة واطّراد العالم المختبَر باعتباره نتيجة للمصادفة. فللتغير أسباب. وكلّ ما هو كائن أو سيكون، كائن أو سيكون لأسباب شتّى.

نظرية السببية المُتبنّاة هنا تُسمى سَتْكارْيَفادا (Satkaryavada)، وتعني أن النتيجة "توجد سلفاً" (Preexists) في السبب وليست شيئاً جديداً تماماً. إذا كانت الحال أنّ لا شيء ممكن الحدوث دونما سبب وأنّ كلّ نتيجة توجد سلفاً في سببها، يتعذّر حينها أن تَكونَ النتيجة واقعاً جديداً، مختلفاً تماماً عن سببه. وهذا يعني أن السببية، ببساطة، مسألة تحويل للواقع الموجود أصلاً، وإن إلى صورة مختلفة.

نظرية سَنْكيا عن التسبّب أُجملتْ مِن قبل إشْفرا كْرِشْنا (Ishvara Krishna)، وهو مفكّر بارز من سَنْكيا، على النحو التالي:

النتيجة توجد قبل فعلِ السبب: (A) بسبب لاإنتاجية (Nonproductivity) اللاكينونة (Non-Being)؛ (B) بسبب الحاجة إلى سبب ماذي [ملائم]؛ (C) بسبب استحالة نشوء كلّ الأشياء عن كلّ الأشياء؛ (D) لأنّ شيئاً ما ممكن النشوء فقط من ما هو أهل لتوليده؛ و(E) لأنّ النتيجة لا تختلف عن السبب[1].

العلّة وراء الزعم بوجود النتائج هي كونها هي العالم القابل للملاحظة الذي نراه. نكران وجود النتائج يعني نكران وجود العالم. العلّة وراء الزعم بوجود الأسباب هي ضرورة وجود شيء سَبّبَ النتيجة التي تكون العالم. أن يَكون الشيء سبباً يعني أن يولّد نتيجة. بالتالي، إذا كانت هناك نتائج، يجب أن تكون ثمة أسباب. فوق هذا، وطبقاً لتحليل سَنْكيا، النتيجة واقعية كالسبب، لأنّ النتيجة ببساطة تحويل (Transformation) للسبب.

الزعم بأن للنتيجة الماهية (Essence) ذاتها التي للسبب زعم شديد الأهمية في سَنْكيا. فهو الأساس الرئيس للقول إن لكلّ الواقع الموضوعي في النهاية الطبيعة نفسها، لكونه ببساطة نتيجة تحولات متنوعة لبْرَكْرِتِيْ، المادة الأولية التي تطورتْ عنها الأشياء جميعاً.

أحد الاعتراضات الذي تتفحصه سَنْكيا حول هذه النظرة هو أن النتيجة كلّ جديدٌ مختلف عن الأجزاء المكوِّنة له لأن لا نتيجةَ يمكن معرفتها قبل أن يتمّ توليدها. لكن إذا كانت النتيجة ماهوياً شبيهة بسببها، فينبغي أن يكون بالوسعِ معرفة النتيجة حتى قبل تولُّدها، فقط عبْر معرفة السبب.

---

(1) Sankhya Karika, 9.

انظر: Gerald James Larson, *Classical Samkhya: An Interpretation of its History and Meaning*, 2nd ed. (Delhi, India: Motilal Banarasidass, 1979).

حسب سَنْكيا، هذا الاعتراض ليس صالحاً، لأنّ من اللامعنى القول إن كلاً ما مختلفٌ عن سببه المادي. مثلاً، قِطعُ الخشب، التي هي السبب المادي للمنضدة، لن تصير مختلفةً عن المنضدة عندما تُرتب بطريقة مختلفة. فلو كانت مختلفة، لاستطاع الشخص تصوّرَ منضدة باستقلالية عن أجزائها. وهذا واضح الاستحالة. تزعم سَنْكيا أنّ تصوّرَ نتيجة ما ببساطة هو تصوّر للسبب في تحوّله. وانطلاقها من هذه النقطة للقول: "وبالتالي، مشاهدة النتيجة هي مشاهدة لكيان جديد"، لا يمثّل اعتراضاً على الإطلاق، بل مجرد افتراض بأنّ تصوّر شيء معيّن بعد تحوّله هو تصورٌ لكيان جديد.

اعتراض آخر على نظرة سَنْكيا هو أنْ لو كانت السببية ببساطة مسألة تحوّل وليست توليداً لشيء جديد، عندها سيكون نشاط الفاعل، أي السبب، غيرَ ضروري، لأنّ النتيجة موجودة أصلاً. فلاسفة سَنْكيا يتناولون هذا الاعتراض بتفحص الافتراض المعاكس، وتحديداً، أن النتيجة لا توجد سلفاً في السبب. إذا كانت النتيجة لا توجد سلفاً في السبب، سيعني هذا أنّ السببية تأتي بشيء إلى الوجود من اللاشيء، ومن ثمّ الزعم بإنتاجية اللاكينونة. لكن السببية تعجز عن توليد الوجود (Existence) من اللاوجود (Nonexistence). ووجودها مطلوب لتحويل شيء معين إلى آخر، وليس لتوليد شيء من لا شيء. الزّعم بأن الموجود يمكن أن ينشأ من غير الموجود لا يقدّم نظريةً بديلَة للتسبّب، بل هو إنكار تام للسببية.

فوق هذا، وحسب سَنْكيا، إذا كان الشخص لا يقرّ بأن النتيجة موجودة سلفاً، عندها يتحتم عليه القول إنها لا توجد إلى أن يتمّ التسبب بها. وهذا يعادل القول إن النتيجة غير الموجودة تعود إلى السبب. لكنْ لعدم وجود النتيجة قبل التسبّب بها، فلاشيء هناك ليعود إلى سببه، لأنّ علاقة العائدية ممكنة فقط بين أشياء موجودة.

هكذا، إذا أمكن القول إن النتيجة تعود إلى السبب، يجب الإقرار بوجودها سلفاً.

لكن ماذا عن الاعتراض بأن النتيجة، إنْ وُجدتْ سلفاً، لن تكون هناك حاجة إلى سبب؟ جواب سَنْكيا هو أن الفاعل أو السبب الفعّال يُظهرُ ببساطة ما كان خافياً في السبب ولا يخلق فعلاً شيئاً جديداً.

جواب آخر لسَنْكيا على الاعتراض بتمايز كيانَيّ السبب والنتيجة هو إمكان ملاحظة الوجود المسبَق للنتيجة من واقعة تعذّر توليد شيء من سبب معين ما لم يكنْ فيه أصلاً. على سبيل المثال، خثارة اللبن تُستحصل من الحليب لوجودها سلفاً فيه. ولا يمكن استخراجها من الماء أو الزيت لعدم وجودها مسبقاً فيهما. واقعاً، إذا لم تكن النتيجة موجودة سلفاً في السبب، لأمكن عندها لأيِّ نتيجة النشوء عن أيِّ سبب. وجليّ أن الامر ليس كذلك؛ فخثارة اللبن لا يمكنها التولُّد عن الماء.

لكن إذا كانت الحال أنَّ أسباباً معينة فقط تستطيع توليد نتائج معينة، سيكون واضحاً حينها أن بعض الأسباب فعّالة بخصوص بعض النتائج، وليس سواها. وهذا يوضّح وجود النتيجة مسبقاً في السبب؛ وإلاّ لكان من اللامعنى القول بفعالية السبب في نتيجة مُعطاة. السبب فعّال فقط إذا كان ذا قوة مرتبطة بالنتيجة. ومن دون الوجود المسبق للنتيجة، لن يكون هناك شيء لترتبط به هذه القوة، وحينها لن يكون هنالك معنىً للحديث عن أسباب فعاّلة أو نتائج كامنة.

وللتأكيد على فكرتهم بالوجود المسبق للنتائج في أسبابها، حاججَ فلاسفة سَنْكيا بأن مفهوم التوليد السببي نفسه يتطلب وجوداً مسبقاً للنتيجة في السبب. فاللاّكينونة (Nonbeing)، واللاّوجود

(Nonexistent)، لا يتطلبان سبباً. هكذا، إذا كانت النتيجة غير موجودة في أيّ وقت، سيكون من اللامعنى تحديد سبب لها. لكن سيكون هناك معنى للحديث عن النتائج غير الموجودة بعد والسعي إلى تحديد ما سيأتي بها للوجود. وهذا ما يكون ذا معنى فقط على أساس الافتراض بوجود النتيجة سلفاً بمعنى ما، إذْ ليس لغير الموجود على الإطلاق أن يمتلك سبباً.

المُحاجّات السَنْكية هذه مصممة لدعم الرأي بأن الأسباب والنتائج هي نفسها في الجوهر، وتختلف فقط في صورها أو تجلّياتها. من المهم ملاحظة اهتمام فلاسفة سَنْكيا المبدئي بالأسباب المادية، أي المادة التي يُصنع منها شيء ما. مثال يتكرّر هو قطعة الذهب القابلة للصياغة في أشكال وقطع عديدة. لكن تغيير شكلها لا يجعل النتيجة شيئاً مختلفاً تماماً. فالزهرة المصنوعة من الذهب هي ذهب أساساً كحال القُرْط المصنوع منه؛ الاختلاف يكمن فقط في الاسم والصورة، وليس في المادة المصنوعة منها هذه الأشياء.

تطوّر العالم

بعد تمهيدهم للوجود المسبَق، بالضرورة، للنتيجة في السبب، مضى فلاسفة سَنْكيا للحِجَاج بتضمّن هذا الرأي لوجود سبب مادي منفرد نهائي لكل العالم. هذا السبب المادي الأولي، وبعملية تطورية، تحوّل إلى النتائج التي نخبرها باعتبارها العالم.

تطوّر العالم

القول بتطور كامل العالم من سبب مادي منفرد استنتاج منطقي ناجم مقدمتين أسسهما فلاسفة سَنْكيا. الأولى هي أن العالم الحالي موجود نتيجة لتغيرات سابقة. والثانية هي أن التغير ليس توليداً لشيء جديد جذرياً، بل تحوُل إلى شيء موجود مسبقاً فحسب.

إذا تمّ قبول هاتين المقدمتين، عندها، ولتجنّب النكوص (Regress) اللانهائي، يتوجب الإقرار بوجود سبب مادي نهائي واحد، تَكوَّنَ من تحولاته المتنوعة عالمُ الخبرة أو الشهادة. وينجم بالتالي أن لكامل عالم الخبرة الطبيعة الأصلية نفسها التي لهذا السبب المادي النهائي، فكلّ شيء أساساً هو تحوّل لهذا السبب الأول لا غير. ورغم اختلافاتها، تَكُونُ لكلّ الأشياء المتنوعة الموجودة في العالم، من الأبدان إلى الأذهان فالأحجار والنجوم، الطبيعةُ نفسها، بسبب نشوئها عن بْرَكْرِتِيْ، المادة الأولية التي يتطور عنها كلّ شيء. هكذا تَخلُصُ سَنْكيا إلى أنّ لكامل العالم الممكنِ الخَبْرِ طبيعة بْرَكْرِتِيْ، السبب المادي الأولي.

لكن هذا الاستنتاج يثير سؤالاً آخر. إذْ كيف تطور العالم التعدّدي للخبرة من هذا الواقع الأساسي المُسمّى بْرَكْرِتِيْ؟ فإذا لم تكن ثمة نتائج سوى تلك الموجودة سلفاً في الأسباب، لتوجَّب عندها وجود كلّ النتائج المكوِّنةِ للعالم المُختبَر سلفاً في بْرَكْرِتِيْ. وعليه، لا بدّ أنّ لبْرَكْرِتِيْ نفسه سمات مختلفة، تفسر قدرته على التحوّل لأنواع مختلفة من الأشياء.

تَقبل سَنْكيا هذا التحليل، زاعمة أنَّ نوازع التحوّل لأنواع مختلفة من الأشياء متجذّرة في ثلاثة خيوط (Strands) أو أنواع من غُنا (Gunas) تُكوّنُ بْرَكْرِتِيْ. وتماماً كما أن الحبل المتعدّد الألوان ناشئ عن نسج ثلاثة خيوط معاً، لكل منها لون مختلف، كذلك يتكون بْرَكْرِتِيْ من ثلاثة أنواع من غُنا، وهي، سَتْفا (Sattva)، ورَجَسْ (Rajas)، وتَمَسْ (Tamas)، ولكل منها سمات معينة.

سَتْفا، وتوصف بأنّها مبهجة مشرقة، مسؤولة عن تجلّي الذات (Self-Manifestation) وإدامتها في بْرَكْرِتِيْ. رَجَسْ، وتوصف انّها فاعلة محفزة، تنشّط بْرَكْرِتِيْ، وتدفعه إلى تحويل نفس بلا توقف. تَمَسْ، الثقيلة الحاجِبة، هي غُنا المسؤولة عن الثبات والبقاء. من

منظور بسيكولوجي، تولّدُ سَتْفا اللذةَ، ورَجَسْ الألَمَ، وتَمَسْ اللامبالاة (Indifference).

ومن خلال العملية التطورية، تُكوّن التداخلات المختلفة لأنواع غُنا أنماطاً مختلفة من الأشخاص وأنواعاً مختلفة من الأشياء. النظام التطوّري لبْرَكْرِتِيْ يَعتبر التحوّل الأول إضاءة لبْرَكْرِتِيْ بواسطة بُرُشا (الوعي المحض) (Pure Consciousness). هذه الإضاءة تُسمى بُدِيْ (Buddhi) (الذكاء) أو مَهَتْ (Mahat) (الواحد العظيم) (The Great One). وهذا الذكاء (Intelligence) يغدو واعياً بنفسه باعتباره أنا ـ صانعة (I-Maker) أَهَمْكَرا (Ahamkara)، مؤدياً لنشوء كائنات فردية متمايزة. بعد ذلك، إذْ يستمر بْرَكْرِتِيْ بالتطور، يولّد الذهنَ وأعضاءَ الحسّ إضافة إلى عضو الأفعال (Organ of Actions) والماهيات الرقيقة للأشياء التي يُشعَر بها ويُعمَل عليها. وفي النهاية، الموضوعات المختلفة في العالم.

لكن ما الذي سببَ تطور بْرَكْرِتِيْ؟ إذا كنّا ننظر للعالم تطورياً، عندها، حسب فلاسفة سَنْكيا، من المتضمَّن منطقياً أنّ زماناً وُجِدَ حيث كانت أنواع غُنا المؤسِّسة لبْرَكْرِتِيْ في حالة توازن هادئة. إذا كانت الحال كذلك، من الضروري عندها افتراضُ مبدأ ثانٍ للحقيقة في العالم، مبدأ مسؤول عن رجّ توازن أنواع غُنا، وبالتالي زجّ بْرَكْرِتِيْ في الحركة. هذه الحقيقة الثانية هي الوعي المحض المُسمى بُرُشا.

رغم أنّ وجود بُرُشا هو ما يفسر تطور بْرَكْرِتِيْ، فهذا لا يعني أنّها فعلياً معنيّة ببْرَكْرِتِيْ. بالأحرى، بسبب وجود بُرُشا، ببساطة، يضطرب توازن بْرَكْرِتِيْ وتبدأ العملية التطورية.

كيف نعرف أن بُرُشا توجد؟ أشفرا كْرِشْنا، مؤلف النص التأسيسي لتقليد سَنْكيا، يُجمل الحِجاَج عن وجود بُرُشا كما يلي:

بُرُشا توجد لأنّ: (أ) التجمّعات (Aggregations) والتراكيب (Combinations) توجد لأجل آخر؛ (ب) هذا الآخر يجب أن يكون بمعزلٍ عن أو مقابلاً (Opposite) للثلاثة(*)؛ (ج) هذا الآخر يجب أن يكون قوةً (Power) أو سيطرةً (Control) مُشرِفة؛ (د) لا بدّ أن يكون هناك متمتِّع (Enjoyer)؛ و(هـ) هناك فعلٌ لأجل العزلة (Isolation) أو الحرية (Freedom) (سَنْكيا كَرِكا، 17).

الحجّتان (أ) و(ب) تعتمدان على المُقدمتين التاليتين (1) كلّ الموضوعات المختبرَة تتكون من أجزاء، هذه الأجزاء منتظمة بطريقة تخدم أغراضَ الموضوعات أو الكائنات الأخرى لكي تترابط الطبيعة جميعاً ككل منظم، و(2) ما لم يوجد ذاك الذي لا يتكون من أجزاء، والذي لأجله توجد تلك الأشياء المكوَّنة من أجزاء، سندخل في نكوص لانهائي (Infinite Regress). مثلاً، الأرض تخدم غاية العشب، العشب يخدم غاية الأبقار، الأبقار تخدم غاية البشر. لكن ما لم تكن هناك غاية نهائية لكل هذا، أي نهاية أخيرة ليست وسيلة لما ورائها، لن تكون لكامل سلسلة الوسائل نهاية أو غرض. ولأنّنا نرى في الطبيعة أشياء عديدة توجد لأجل أُخرى، وهذه لأجل أُخرى، تَخلُصُ سَنْكيا إلى وجوب وجود بْرَكْرِتِيْ، عالَم الطبيعة، لأجل آخر، ليس لديه طبيعة بْرَكْرِتِيْ. هذا الآخر النهائي، المختلف عن أنواع غُنا، هو بُرُشا.

مُحاجّة (ج) تفترض أن الموضوعات المادية، المكوِّنة لعالم بْرَكْرِتِيْ، لا يمكن أن تعمل معاً، ويَكُونُ كلٌّ منها موجَّهاً لنهايته المناسبة، ما لم يكن هناك مبدأ للذكاء (Intelligence) يُوجِّه هذا العالم.

(*) المقصود أنواع غُنا الثلاثة كما سيتضح من شرح هذه الفقرة المُرمَّزة كثيراً.

والخلاصة هي أنْ بُرُشا يجب أن توجد كذكاء مسيطِر في العالم.

المُحاجّة (د) تزعم، من زاوية النظر البسيكولوجية، أن لكلّ موضوعات العالم طبيعة اللذة، والألم، أو اللامبالاة. لكن اللذة والألم لا يمكنهما الوجود من دون مُختبِر. والنتيجة هي وجوب وجود عالم بْرَكْرِتِيْ لمختبِر ما، ومن ثمّ وجوب وجود بُرُشا باعتبارها مبدأ المختبِر (The Principle of Experiencer).

المُحاجّة (هـ) تزعم بوجوب وجود بُرُشا جرّاء الرغبة بالتسامي على النفس. في كونٍ منظم، لا يمكن أن تكون النزعةُ الكونية نحو اللانهائي ـ نحو إدراك الذات ـ خاذلةً لنفسها. وفي النتيجة، لا مناص من وجود بُرُشا لتدرَك، لأنّه تمّ التفتيش عنها(*).

إضافة إلى إثبات وجود بُرُشا بواسطة الحِجَاج، تعتبر سَنْكيا أنّ وجود بُرُشا فوق التساؤل أو الارتياب في خبرة مَن تَساموا على عالم بْرَكْرِتِيْ.

بُرُشا مختلفة عن، ومستقلة عن، بْرَكْرِتِيْ. يقول النص، "لأنّ بُرُشا نقيضُ بْرَكْرِتِيْ اللامتجلّي، لا ريب في أن بُرُشا شاهدة (Witness)، ومعزولة، ولامكترثة، ومراقِبة، وغير فعّالة". وهذا يعني أن التعارض بين بُرُشا وبْرَكْرِتِيْ تعارض كلّي: (1) بُرُشا ليست أبداً شيئاً يُلاحَظ؛ فهي ملاحِظ (شاهد) فحسب. (2) لبُرُشا طبيعة الحرية، المنفصلة عن عبودية بْرَكْرِتِيْ. (3) بُرُشا غير مكترثة، لا تحفَّز باللذة والألم. (4) بُرُشا، ببساطة، مراقِب، تراقِب لعبَ (play)

(*) لعلّ لمنطق التفكير هذا شَبَه كبير بالدليل الأنطولوجي الشهير كما وضعه الفيلسوف الفرنسي ديكارت في سياق سعيه إلى إثبات وجود الله.

بْرَكْرِتِيْ، بينما بْرَكْرِتِيْ مشهد يُراقَب. (5) بُرُشا غير فعالة، لا تتحرك، بينما بْرَكْرِتِيْ حركة لا تنقطع.

لكن إذا كانت بُرُشا مستقلة عن بْرَكْرِتِيْ، فالأسئلة عن كيفية ارتباطهما ببعضهما وإمكان إدراك بُرُشا تبدو أكثر إشكاليّة (Problematic) من أيّ وقت مضى. جواب سَنْكيا هو أن العبودية متجذّرة في الجهل، والمعرفة التي تميّز بين بُرُشا وبْرَكْرِتِيْ وحدها يمكنها إذابة الجهل وتحرير بُرُشا. الجهل يخلط بين بْرَكْرِتِيْ وبُرُشا، ويرى بُرُشا جانباً من بْرَكْرِتِيْ، كنفسٍ مكوَّنة من غُنا. لأنّ بُرُشا مختلفة حقاً ومستقلة عن بْرَكْرِتِيْ، فعند إزالة الجهل المؤسّس لعبوديتها، ستكشف عن أنّها ذات حرة، ونهائية، ومشرقة ـ بذاتها. العلاقة المفترَضة بين بُرُشا ونفسٍ ـ غُنا هي في الواقع مجرد وهم ناشئ من الجهل.

لتفسير كيف للصلة الوهمية بين بُرُشا وبْرَكْرِتِيْ التسبب بتطور واقعي للأخير، من الضروري معرفة أن مجرد حضور ووجود بُرُشا يؤثر ببْرَكْرِتِيْ. مناظرة سَنْكيا هي تخيلُ بُرُشا كضوء مشرق وبْرَكْرِتِيْ كحوض ماء يعكس الضوء. فمن دون القيام بشيء سوى الإشراق بنورها الخاص، فإنّها تنعكس في بْرَكْرِتِيْ. ويمكن عندها التوهّم أن هذا الضوء المنعكس هو بُرُشا.

لكن هذا ليس ضوءها الحقيقي؛ إنه مجرد انعكاس في بْرَكْرِتِيْ وبالتالي، جوهرياً، من طبيعة بْرَكْرِتِيْ وليس من طبيعة بُرُشا. في هذا الانعكاس، تُفقد رؤية بُرُشا، ويُحسب بْرَكْرِتِيْ واقعاً نهائياً. بسبب هذا الخطأ، لا يتم تمييز أنّ إضاءة النفس الإمبيريقية التي تمكّن الشخص أنْ يرى، ويسمع، ويلمس، ويفكر، ويرغب، إلى آخر ذلك، ناجمة عن الضوء العظيم الذي هو بُرُشا. وعَلَيْه، وإذْ يستمر بْرَكْرِتِيْ بالتطور، لا تتمايز بُرُشا عنه بل تتماهى مع تحولاته. هكذا

تتولد العبودية لغُنا جراء الجهل بالطبيعة الحقة لبُرُشا.

يوغا: طريق الانضباط

التعليل السابق لطبيعة النفس والعالم الإمبيريقيين، وعلاقتهما ببُرُشا، **النفس** النهائية، يوفر الأساس العقلاني لتقنيات الانضباط المعروفة بـ يوغا (Yoga). السؤال الأساسي في يوغا هو، كيف يمكن نَيل تلك الحكمة بينما تُعتبر بُرُشا، **النفسُ** النهائية، الذاتُ المحضة، ببساطة مراقِباً لبْرَكْرِتِيْ، وليست جزءاً منه أو متصلة به؟

نشوء المعاناة من العلاقة بين بُرُشا وبْرَكْرِتِيْ، كما هي مشروحة من سَنْكيا، يمكن تصوره بتخيّل شخص في غرفة مُحاط بوسائل سمع ـ بصرية. عارضةُ الفيلم تدور، عارضة شخصاً يُلتقط من البحر، ويُحمل لجُرف صخري عال قاس فوق الماء، ويُرمى للأسفل ليصطدم بالصخور. المُشاهد الذي يُماثل نفسه مع ضحية هذا القدَر الفضيع يعاني. لكن حين يدرك أن هذه النفس المعانية وهمٌ مصنوع من مجرد فيلم وصوت، ينال الحرية من المعاناة.

الفكرة هي أن بُرُشا، كالمُشاهد، حرة فعلياً من المعاناة، لكن الجهل يمنعها من إدراك هذا. لدحر هذه المعاناة، يجب فعل شيء لإزالة الجهل المفضي للمطابقة الخاطئة بين **النفس** الحقيقية واللانفس (Not-Self).

انضباط يوغا هو ما يزيل الجهل المسبِّب للمطابقة الخاطئة بين **النفس** الحقيقية (بُرُشا) واللانفس (بْرَكْرِتِيْ). العمل الكلاسيكي عن يوغا هو **سُوْتْرا يوغا بَتَنْجَلي** (Patanjali's Yoga Sutras). أقوال بَتَنْجَلي المأثورة الأربعة الأولى تبيّن طبيعة وغرض يوغا:

الآن تبيين يوغا. يوغا هي كبحُ تموجات مادة ـ الذهن سِتا

(Citta) عندها يظلُّ الرائي [أي، النفس] في نفسه. وفي أوقات أخرى تأخذ [أي النفس] الصُوَر نفسها التي للتموجات (المادة ـ الذهن)(2).

بعبارة "مادة ـ الذهن" يقصد بَتَنْجَلِيْ الوعي المتجسّد في الجسد ـ الذهن، التجلّيات البسيكولوجية لبْرَكْرِتِيْ. وعيُ مادة ـ الذهن يجب تمييزه عن الوعي المحض الذي هو بُرُشا، المتمايز كلياً عن بْرَكْرِتي.

للمساعدة بفهم ما يقوله بَتَنْجَلِيْ لنا، لنفكّرَ أن بُرُشا ضوء مشرق منعكس على المياه المتموجة لبِركةٍ غائمة. برؤية الضوء المنعكس في البِركةِ لا غير، سنفكر أنّ الضوء نفسه غائم ومتموج. لكن عندما تكون البِركة هادئة والوحل مستقر، سيبدو الضوء صافياً وساكناً. التناقض بين الصورتين يؤدي بنا إلى التمييز بين الضوء نفسه وانعكاسه. بالطريقة ذاتها، تُسكِّنُ النشاطات المنضبطة ليوغا الذهنَ والجسد، تُوقفُ حركات الوعي المتجسد لتُتاح رؤية بُرُشا، وهي الوعي المحض.

قوى العبودية

إدراك انفصال الوعي المحض عن أنواع غُنا في بْرَكْرِتِيْ ليس مهمة سهلة. فبسبب الجهل، يَتوهمُ الوعيُ المتجسد خطأً أنه هو النفس النهائية لبُرُشا ويقاوم جهود انضباط يوغا لعزل عملياته. لفهم التقنيات الأساسية ليوغا، علينا فهم هذه القوى التي يعمل الوعي المتجسد من خلالها لإدامة نفسه.

(2) انـظـر: Patanjali, *The Yoga Sutras of Patanjali*, I. 1-4, trans. by James Haughton Woods, Harvard Oriental Series, XVII (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914).

يَصف بَتَنْجَلِيْ **خمس** قوى أو فاعلين من هذا النوع: القوة **الأولى** هي الجهل، نقصُ الدراية[3]، فالنفس في النهائية لها طبيعة بُرُشا لا طبيعة بْرَكْرِتي. نتيجةَ هذا الجهل، تسعى النفس المتجسدة إلى إدامة وجودها ككائن بْرَكْرِتي، "ناسية" طبيعتها النهائية وهي طبيعة الوعي المحض.

القوة **الثانية** هي الدافعية المستمرة لخلق والحفاظ على الـ "أنا" (Ego). قوة الأنا هذه أَسْمِتا (Asmita) تُختَبَر كإرادة للبقاء ككائن بسيكولوجي. وهي تحوّل كلّ شيء إما "لي" (Mine)، أو "ليس لي" (Not-Mine)، حيث تسعى النفس الجاهلة باستماتة إلى الحفاظ على وجودها البْرَكْرِتِي.

القوة **الثالثة**، راغا (Raga)، هي افتتانٌ بالأشياء يُعبر عن نفسه من خلال الطمع والتعلّق. فلكي تُبقي وجودها البْرَكْرِتِي، تسعى النفس الجاهلة إلى التشبث بتوق بموضوعات الخبرة، متعلّقة بوجودها الزائل. ولأنها تخشى من ترْكِها تمضي، تتشبث النفس المتجسدة بكل خبرة لذة.

القوة المشترِطة **الرابعة**، دْفَيْشا (Dvesha)، هي المقابل للقوة الثالثة. فهي البُغض والنفور من كلّ شيء يهدّد النفس البْرَكْرِتية. وهي تعمل من خلال الكراهية والخوف، باحثة عن تحاشي أو تدمير كلّ ما يهدد النفس المتجسدة. بالعمل معاً، تُحرك قوى التعلّق والنفور الشخص. وبدفعها وجذبها لبعض، تترك الفرد في حالة كينونة دائمة الاضطراب.

القوة **الخامسة**، إرادة الحياة الأبدية ككائن بْرَكْرِتِيْ أَبِنِفَيْشا (Abhinivesha)، وهي قوة أعمق من النفور والتعلّق وتسيطر عليهما

(3) الدراية هنا بمعنى اليقظة أو التنبّه أو الوعي بوجود شيء معين.

عند تعريضهما الحياة للخطر. هذا الحالة تكيّف الفرد عبْر الخوف من الموت، وكل ما يرتبط به. ولتجذرها في الجهل، تَدعم توجيه الأنا للنفس المتجسدة، مقدمة وعداً كاذباً بخلود بسيكولوجي.

لأنّ القوى الخمس هذه تكيّف فعل النفس المتجسدة وتفكيرها، يتوجب فهمهما ومواجهتها بوضوح. فهي القوى الرئيسة الكامنة وراء "تموجات مادة ـ الذهن" التي تسعى يوغا إلى إيقافها. وبإيقاف هذه الحركات وإزالة القوى المحرّكة لها، يصير الوعي صافياً ويستطيع التمايزَ عن بْرَكْرِتِيْ. هكذا، فإنّ يوغا جوهرياً هي عملية فك ـ اشتراط لنفسِ الوعي المتجسّد.

تقنيات اليوغا

تقنيات فكّ ـ الاشتراط اليوغيّ تنقسم **لثمانية** مجاميع حسب بَتَنْجَلِيْ، بالانتقال من أكثرها سطحية وخارجية إلى الأكثر باطنية وعمقاً. تُعتبر المجاميع الأولى من التقنيات شروطاً ضرورية للمجاميع اللاحقة كما تندمج في التقنيات الأكثر تقدماً للمراحل اللاحقة.

الكوابح الأخلاقية

تبدأ اليوغا بمنظومة من الكوابح الأخلاقية مصمّمة لإعادة توجية إرادة الشخص وأفعاله. فبدلاً من الفعل حسب حواس التعلّق والنفور، المدفوعة بقوى الأنا العمياء، يُتوقع من الشخص العمل حسب التعاطف المتفهِّم لأجل خير الآخرين.

الكابح **الأول** هو أَهِمْسا (Ahimsa) رغم أن الكلمة تعني حرفياً "اللاإيذاء" (Nonhurting)، فهي جوهرياً تعبير عن الحب المتعاطف مع كلّ المخلوقات الحية. ويُعترَف بتطوير هذا الحب الكوني كوسيلة فعالة للخلاص من الأنانية المحرّكة للأنا.

الكابح الأخلاقي **الثاني** يمنع الكلمات والنوايا المؤذية للآخرين، بما في ذلك الكلام الفارغ، والثرثرة البلهاء، والكذب. ولأن المبدأ هو جعل الكلام تطويراً لخير الآخرين، يتوجب تحاشي أيّ نوايا أو كلمات مؤذية.

الكابح الأخلاقي **الثالث**، عدم السرقة، يمنع أخذ ما يعود لإنسان آخر. لكنه يمضي أبعد من ذلك، لأنه يهدف أيضاً لإزالة حالة الذهن الراغبة بما يمتلكه الآخر.

الكابح **الرابع**، عدم الطمع، وهو يوسّع الحظرَ على السرقة لمستوى أكثر عمقاً. فعدم الطمع يعني إزالة حتى الرغبة بامتلاك السلع.

الكابح الأخلاقي **الخامس** موجَّه ضد النشاط الجنسي الخاطئ. فبالقَدْرِ الذي يتولد فيه النشاط الجنسي من الأنا ويغذيها، يمسي عائقاً أمام الوعي **بالنفس**.

لهذه الكوابح الأخلاقية الخمسة، مجتمعة، هدف إزالة النشاطات الموصوفة والبواعث المولِّدة لها. ولأن هذه البواعث تربط الشخص بصور الوجود البْرَكْرِتي المعمِّي لنور الوعي المحض، تتوجب إزالتها من ممارِس اليوغا.

المراقبة الروحية: المنظومة الثانية من التقينات الضابطة، والتي تعرف باسم نِيَما (Niyama)، موجهة للدفع بالشخص صوب وجود أكثر روحانية. هذه التقنيات، جوهرياً، تهذيب للعادات الحسنة.

أولاً، يجب على الشخص مراقبة الطهارة (Purity) في الفعل، والتفكير، والكلمة. ويتوجب إبقاء الجسد نظيفاً. الأكثر أهمية لليوغيّ هي الطهارة الباطنية، فإذا لم يكنْ الذهن طاهراً، من المحُال للأفعال أن تكون كذلك. بالتالي، على اليوغيّ إزالة كلّ الأفكار غير الطاهرة والفاسدة، والسعي أيضاً لإزالة النتائج المتخلفة عن الأفكار والأفعال

الفاسدة السابقة، فهذه أيضاً تولّد أفكاراً فاسدة في المستقبل.

القاعدة **الثانية** للتمرين الروحي هي القناعة بما يملكه الشخص مهما كان، من دون بلبلةٍ جرّاء الأحداث والظروف. فبمنع النفس من الاضطراب برغبة أشياء لا يملكها المرء، فإنّ هدوءاً مفضياً إلى النشاط الروحي يندرج في الحياة.

الانضباط الروحي **الثالث** هو انضباط الزّهد. وهنا، يمارس الشخص ضبط النفس الموجّه لإنكار النفس. الفكرة وراء الممارسة الزهدية هي تحرير الشخص من تجاذبات البُغض والاستحسان عبر تكوين إحساس بالاستقلال عن الجسد.

القاعدة **الرابعة** هي الدرس. في المقام الأول، تشير هذه القاعدة إلى حالة المبتدئ، والتي يجب أن تكون حالة تواضع وانفتاح على التعاليم. في المقام الثاني، تُحيل إلى التعاليم نفسها، الموجِّهة للشخص نحو حكمة المعلِّم، أو الفَيْدا، أو النصوص عن اليوغا.

القاعدة **الخامسة** وتدعو للتعبّد. وهذا قد يتضمن التعّبد الشعائري لواحد أو أكثر من الآلهة والآلهات، أو قد يُحيل إلى موقف الخدمة نيابةً عن القوى العظمى للكون. وقد يتضمن أيضاً توقير المعلِّم.

الأوضاع: بعد ثبات المتعلّم في الانضباط الروحي والأخلاقي يُمسي مستعداً لممارسة التمارين والأوضاع آسَنا (Asanas) المصمَّمة لضبط الجسد وإخضاعه للسيطرة. أهمية ممارسة هذه الأوضاع المختلفة تكمن في السيطرة التي تتيحها على الجسد، سيطرةٍ تجعل الاتصال بالقوى الأعمق للحياة ممكناً. لأنّ الوعي المتجسد ليس متمايزاً حقاً عن الجسد، فإنّ السيطرة على الجسد تزيد من سيطرة اليوغيّ على الوعي أيضاً. وهذا مهمّ، لأنّ كامل الفكرة في يوغا هي

وضع النشاطات البسيكولوجية تحت السيطرة لتُمسي وسائل للتحرر وليست للعبودية.

التنفس المنضبط: السيطرة على التنفس أمرٌ جوهري في الممارسة اليوغيّة، فالتنفس يوفر الطاقة الحيوية التي تعمّ الحياة وتغذيها. هذه الطاقة الحيوية، بْرانا (Prana)، تُمنح للشخص بالولادة وتُغذى وتنقّى بالتنفس. ولأن ثمة حاجة إلى مستوى عال من الطاقة لتنقية وتحرير الوعي، من المهم السيطرة على عملية التنفس لزيادة بْرانا إلى حدّها الأقصى.

إضافة لزيادة مقدار الطاقة الحيوية المتوفرة، فإنّ ضبط التنفس مهم للتأمل. فكلّ وظائف الشخص البسيكولوجية معتمدة على إيقاع وتدفق طاقة النفَس (Breath). في التأمل، الوهلة الهادئة بين الشهيق والزفير هي ما يسمح بنفاذٍ أعمق إلى الوعي. فالشهيق يُشظي تيارَ المشاعر والأفكار الواعي ويحوله إلى تشوش صاخب (Noisy Confusion) والزفير يشتت طاقات الوعي في كلّ الاتجاهات. لكن بين الشهيق والزفير هناك هدوء يمكّن الذهن من تركيز طاقاته ومحتوياته على الرؤية الكاشفة لنفسها.

سحب الحواس: المنظومة الخامسة من تقنيات يوغا دارَنا (Dharana) مصمَّمة لإيقاف الرَّفْد (Input) الحسّي للوعي. الرَّفْد الحسّي يُرى كنوع من ضجيج، يعمّي على الإشارات النقية للوعي الباطني المكتفي بذاته. ولإزالة هذا الرَّفْد غير المرغوب، يمارس اليوغيّ سَحْبَ الحواس، تماماً كالسلحفاة، كما يقول النص، حين تسحب أرجلها ورأسها إلى الداخل، مُبقية العالمَ خارجاً.

تتوجب ممارسة سحب الحواس في مستويات مختلفة. فليس الاتصال مع الألوان، والأصوات، والمذاقات، والروائح،

والموضوعات الملموسة الخارجية ما يتوجب إيقافه فحسب، بل الإتصال أيضاً مع الموضوعات الحسية الباطنية للذاكرة والخيال (المولّدة باتصال أسبق مع موضوعات خارجية).

التركيز: مع ممارسة التركيز أو دارَنا (Dharana)، يدخل الشخص في المرحلة التأملية لليوغا. وإذْ يكون الجسد والحواس تحت السيطرة، يستطيع اليوغيّ التركيز على السيطرة على الذهن. يتوجب وضع اضطراب الذهن تحت السيطرة عبْر ممارسة التركيز للكشف عن الوعي الأعمق لبُرُشا.

التأمل: لأنّ التركيز يوظّف موضوعاً تأملياً، فلا يتمكن من الدحر التام لثنائية الذات ـ الموضوع في الوعي. بالتالي، في المرحلة السابعة، يمارس اليوغيّ ذْيانا (Dhyana)، وهي التأمل التاركُ وراءه كلّ موضوعات التأمل. هنا يسيطر الوعي على نفسه، ليس في صورة أيّ موضوع، بل كما هو في طبيعته النقية المشرقة ـ بذاتها. حيث تُعمِّق الدّراية الأُحادية الاتجاه للتركيز إلى أن يصير موضوعها شفافاً، كاشفاً عن الوعي الكامن. هنا، تُسكِّن كلّ اضطرابات مادة ـ الذهن ولا يظل شيء ليَصُدّ ضوء بُرُشا، الوعي المحض.

سمادي

عندما تُسكَّن حركات الوعي المتجسد عبْر ممارسة اليوغا، يُكشَفُ عن بُرُشا في نورها الخاص، وهذا هو التحقق الكامل الذي تُفضي إليه يوغا. ولأنّها تمضي لما وراء ثنائية الذات ـ الموضوع، فإن هذه الحالة من الكينونة تقع ما وراء الوصف. لكن كلمة سَمادِيْ (Samadhi) استخدمتْ للإشارة إلى هذا الوعي النهائي، وهي تشير لوضع النفس الكامل لذاتها في الوعي المحض المُسمى بُرُشا. هذه هي موكْشا (Moksha)، الحرية الكاملة، أو الهدف النهائي لليوغا.

العلاقة بين بْرَكْرِتِيْ وبُرُشا وطبيعة الخطأ المسبب للعبودية والمعاناة، والذي يُشفى بانضباط يوغا، ملخّصة بلطف في قصة هندية قديمة محبَّبة، عن نمر صغير نشأ مع ماعزٍ برّي وصار يظن نفسه عنزة. وفقط عند مَدّه بأنواع الخبرة الملائمة أدرك طبيعته الحقيقية، طبيعة النمر.

أُمّ النمر ماتتْ، وتُرِكَ النمر الصغير المسكين لوحده في العالم. لحسن الحظ، كان الماعز عطوفاً ليتبنّى النمر الصغير، معلّماً إياه أكل العشب بأسنانه المدبَّبة والثغاء كما يفعل الماعز. مرّ الزمان، وافترض النمر الصغير نفسَه مجرد عنزة صغيرة.

لكن ذات يوم مرّ نمر عجوز على مجموعة الماعز الصغيرة هذه. فهربت جميعاً برعب، باستثناء النمر ـ العنزة، الذي كان حينها بالغاً جزئياً، ولسبب مجهول لم يشعر بأي خوف. عندما اقترب وحش الغاب الضاري، صار النمر الصغير يشعر بوعي ـ ذاتي وبشعور من عدم الارتياح. وللتغطية على وعيه ـ الذاتي أخذ بالثغاء وقضم العشب. زأر النمر العجوز على النمر الصغير بدهشة وغضب، سائلاً إياه ماذا يظن نفسه فاعلاً بأكله العشب والثغاء كالعنز. لكن النمر الصغير كان محرجاً جداً بكل ما يجري ليستطيع الإجابة، واستمر بقضم العشب. بعد أن صار نمر الغاب غاضباً جداً لهذا السلوك، قبض على النمر الصغير من مؤخرة عنقه وأخذه لبِركة قريبة. رافعاً إياه فوق الماء لينظر إلى نفسه، وزأر عليه: هل هذا هو الوجه العريض لنمر أم الوجه الطويل لعنزة؟".

كان النمر الصغير لا يزال خائفاً جداً من الإجابة، فحَملهُ النمر المسنّ لكهفه ورمى قطعة كبيرة من اللحم النيء الأحمر بين فكيه. وعندما سالت العصارات على معدته أخذ النمر الصغير يشعر بقوة وقدرة جديدتين. وإذْ لم يعد يشعر بنفسه عنزة، هزّ ذيله من جانب

لآخر وزأر كالنمر الذي هو فعلاً. فبعد نَيلِهِ إدراك النمر، لم يعد يَرى نفسه عنزة.

هذه القصة تبين القناعة الهندية القوية بأن الخبرة **بالنفس** الحقيقية هي تحولٌ في الحياة، وهي قناعة دامت لثلاثة آلاف عام. سيجد القارئ في الفصل 13 مناقشة لحياة وأعمال آوروبندو غوسه (Aurobindo Ghose) (1872-1950)، الذي تتجذّر رؤيته الفلسفية في تقليد يوغا، ومَنْ ألهم الملايين برؤيته ليوغا تكاملية تحوّل الحياة إلى شيء إلهي.

أسئلة للمراجعة

1. لماذا السببية موضوع رئيس في فلسفة سَنْكيا؟

2. تقدم سَنْكيا خمس محاجّات لتبيّن أن النتيجة توجد (توجد سلفا) في السبب. ما الذي يعنيه القول إن النتيجة موجودة في السبب، وما هي المُحاجّات لإثبات ذلك؟

3. المقولتان الأساسيتان في سَنْكيا هما بْرَكْرِتِيْ، وبُرُشا، ما هاتان؟ وكيف ترتبطان ببعضهما؟

4. ما القوى التي، حسب يوغا، تُكوّن عبودية النفس؟

5. اشرح المجاميع الثمانية لتقنيات يوغا الموصوفة من بَتَنْجَلِيْ لدحر المعاناة.

مراجع إضافية

An Introduction to Yoga Philosophy, by Ashok Kumar Malhotra (Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2002), is an annotated translation of the *Yoga Sutras* with explanatory essays and instructions for practice.

Yoga Mind, Body & Spirit: A Return to Wholeness, by Donna Farhi (New York: Henry Holt, 2000), is a comprehensive, illustrated guide to the teachings and practice of yoga. It is an excellent place to begin.

The Wisdom of Patanjali's Yoga Sutras: A New Translation and Guide, by Ravi Ravindra (Sandpoint, ID: Morning Light Press, 2009), is a very readable translation with commentary that includes comparisons with other spiritual traditions.

The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice, by Georg Feuerstein (Prescott, AZ: Hohm Press, 1998), is a comprehensive survey of Yoga in some six hundred pages by one of the great yoga scholars of our time.

Integrity of the Yoga Darsana, by Ian Whicher (Columbia, MO: South Asia Books, 2000), is a new translation and study of Patanjali's *Yoga Sutras* that points out many common misinterpretations of this foundational text.

Yoga and the Hindu Tradition, by Jean Varenne and translated by Derek Coltman (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1976), covers both the techniques of *yoga* and its underlying philosophy.

Classical Sankhya: An Interpretation of Its History and Meaning, by Gerald Larson (Delhi: Motilal Banarsidass, 1979), contains a translation of the *Karika,* a history of its interpretations by modern thinkers, and an interpretation of the historical development and meaning of Sankhya.

Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. 4: *Sankhya, A Dualist Tradition in Indian Philosophy,* by Gerald James Larson and Ram Shankar Bhattacharya (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), is the standard reference work on Sankhya. It contains an overview of the tradition as well as outlines of the major Sankhya literature.

Yoga: Immortality and Freedom, by Mircea Eliade and translated by Willard R. Trask, 2d ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), is a classic study.

الفصل التاسع

المعرفة والواقع: نْيايا ــ فايْشَشِكا

كما رأينا، شدّدت الأوْبَنِشَدْ على الطبيعة النهائية للواقع باعتباره لاثنائياً (Nondual)، وأن بْرَهْمَنْ/آتْمَنْ فقط هو الواقع النهائي. سَنْكيا، كما لاحظنا، أكّدتْ على الطبيعة الثنائية للواقع لتفسر كلاً من خبرتنا بالعالم العادي والخبرة **بالنفس** النهائية، بُرُشا. تقليد نْيايا، من الناحية الأخرى، اعتبر الواقع تعدَدياً (Plural) وركز على طبيعة المعرفة، متسائلاً، ما المعرفة؟ وما الوسائل الصحيحة لنَيلها؟ أما فايْشَشِكا فتقليد وثيق الصلة بـ نْيايا. يستعير منها نظرية المعرفة ويمضي ليسأل، ما الذي يوجد؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال، يطوّر نظرة تعدّدية (Pluralistic) للوجود، نظرة ميتافيزيقية تمّ تبنيها أيضاً من نْيايا، لكنها مختلفة عن ميتافيزيقا سَنْكيا وميتافيزيقا فَيْدانْتا.

مشكلة المعرفة

المشكلة الأساسية في المعرفة هي تقرير إنْ كان ما يُزعم كمعرفةٍ هو معرفة فعلية، أم مجرد رأي خاطئ. الأخطاء تُرتكب بسهولة في قضايا الإدراك الحسي (Perception) والاستدلال (Inference). في الضوء المعتم، يبدو الحبل المرمي أفعى؛ وقد

يؤدي بشخص إلى ادعاء معرفة وجود أفعى. لكن إذا كان هناك مجرد حبل على الطريق، فمن البيّن أن لا أحد يمكنه امتلاك معرفة بأفعى هناك. عند تفحصِ أمثلة من هذا النوع، يغدو ممكناً اعتبار أن ما يظهر لنا ربما هو مختلف دائماً عمّا هو موجود حقاً. قد تكون العينان تقدمان الأشياء دائماً حمراء، وصفراء، وزرقاء، بينما كلّ الأشياء، واقعاً، برتقالية، وسوداء، وخضراء. وقد تُقدّم الأُذُن الأصوات مختلفة عما هي عليه واقعاً، وكذلك تشوّهُ الحواس الأخرى على النحو نفسه الواقع الذي تَكُون على اتصال به. تفحّصات رَيْبيّة (Skeptical) من هذا النوع تدفع الفلسفة للسعي إلى تحليل طبيعة المعرفة ومتى يمكن الزعم بصلاحيتها.

في نْيايا، يُتناول تحليل المعرفة من حيث الذاتِ العارفة، الموضوعِ المطلوب معرفته، الموضوعِ المعروف، ووسائلِ معرفة الموضوع. تحليل المزاعم المعرفية يكشف أن هذه العوامل الأربعة متضمَّنة في كلّ معرفة، إذْ لا معرفة هناك ما لم يعرف شخصٌ ما شيئاً ما. والشخص الذي يَعرف هو الذات (Subject)، والشيء المعروف هو الموضوع (Object). والموضوع إما الموضوع المطلوب معرفته، أو الموضوع المعروف. كلّ عملية معرفة الأشياء هي مرورٌ من الجهل، الذي تكون فيه الذات مفصولة عن الموضوع، إلى المعرفة، التي تكون فيها الذات، بوسائل متنوعة، مرتبطة بالموضوع بطرق معينة. هذه العلاقات هي ما يؤسس معرفة الموضوع. بالتالي، أيّ شخص يرغب بالوصول لفهم طبيعة المعرفة يجب أن يبحث هذه المواضيع الأربعة: (1) الذات العارفة، و(2) الموضوع المطلوب معرفته، و(3) الموضوع المعروف، و(4) وسائل المعرفة حيث يصير الموضوع معروفاً.

حسب نْيايا، السّمة الرئيسة للمعرفة هي تلك المضيئة والكاشفة

لما يوجد. إذا لم تكن لنا عيون لتضيء وتكشف العشب الأخضر، لن نعرف ما يوجد أو أنه أخضر. وسائل المعرفة يمكن تمييزها حسب الأسباب المختلفة المسؤولة عن كشف الموضوع في المعرفة. مبدأ التمييز يحدّد الإدراك الحسي، الاستدلال، المماثلة (Analogy)، والشهادة الإفادة (Testimony) باعتبارها الوسائل أو المصادر الأساسية الأربعة للمعرفة. العلّة وراء التمييز بين هذه المصادر هي قيام الشخص بأربعة أشياء مختلفة أساساً في سعيه إلى معرفة شيء ما في كلّ الطرق المختلفة. نستهلّ مناقشتنا لنظرية نْيايا في المعرفة بتحليل هذه الوسائل الصالحة الأربع للمعرفة، مبيّنين كيفية تأسيسها لطُرُقٍ مختلفة للمعرفة.

المعرفة الإدراكية الحسية

الإدراك الحسي

تُحدَّد المعرفةُ الإدراكية بأنها معرفة صادقة ومحدَّدة تظهر من اتصال الحواس مع موضوعها الملائم. فمن المعروف، بواسطة الإدراك الحسّي، أن هذه الكلمات تظهر على قطعة الورق بسبب اتصال العينين بالكلمات. إذا كان الشخص على مسافة بعيدة عن الورق وأدرك فقط البُقع الداكنة، فلن تكون هذه حالة حقيقية للإدراك، لأنّ الموضوع المدرَك حسّياً لن يكون محدَّداً (Determinate). إذا ظن الشخص خطأً أن هذه الكلمات رموز منطقية، فلن تكون هذه حالة إدراك حقيقي أيضاً، إذْ لا رموز هناك لإدراكها.

حتى في حالة الإدراك الحسّي الخاطئ، فإن الموضوع الخارجي يُدرك فعلياً، ولو أنه يحدَّد خطأً ليس كما هو عليه حقاً. إذا ظُن خطأً أن الكلمات على هذه الصفحة رموز، يكون قد تم إدراك علامات الحبر المكوّنة للكلمات فعلياً، رغم الظنّ خطأً أنها رموز.

فما لم تكوّن الحواس اتصالاً مع موضوع خارجي، لن يكون هناك شيء ليُكشَف. الافتراض أن الإدراك الحسي يمكن أن يحدث من دون إدراك موضوع خارجي يعني أنْ نفترضَ الفعلَ الإدراكي خالقاً للموضوع، لا كاشفاً له. إذا كانت الحواس تخلق موضوعاتها، لا تكشفها، كما تسأل نْيايا، كيف لنا تمييز الإدراكات الحسّية الخاطئة أو تصحيحها؟ لن تكون هناك موضوعات خارجية يمكن مقارنة الإدراكات بها.

لكن كيف يمكن تمييز الإدراكات الحقيقية عن الأخطاء الإدراكية؟ تفسير نْيايا لهذه النقطة يستند على التمييز بين نوعين من الإدراك الحسّي. الإدراك المحدَّد (Determinate Perception) - كإدراك الكلمات على هذه الورقة - مسبوق بإدراك غير محدَّد (Indeterminate Perception) كاتصال الحس مع العلامات على الورقة قبل تمييزها وتصنيفها ككلمات. الكلام عن الخطأ الإدراكي بالإحالة للإدراك غير المحدّد لا معنى له، لأن لا شيء هناك ليظُنَّ خطأً أنه شيء آخر، وبالتالي لا يمكن اعتباره مختلفاً عما هو عليه. الإدراك غير المحدّد هو ببساطة اتصال للحس بموضوعه. إنه أكثر أنواع الخبرة الحسية بدائية، ومحدود تماماً بما هو معطى بواسطة اتصال الحس. لأنه ليس محدَّداً، فإن مجرد الاتصال الحسي لا يُصنف كمعرفة إدراكية. المعرفة الإدراكية تتطلب إدراكاً محدَّداً يتمّ فيه تحديد الخبرة الحسية الأساسية للإدراك غير المحدَّد كشيء معينٍ ذي كيفيات وعلاقات متنوعة. الإدراك الحسي، من حيث المبدأ، قابل للتحديد، وهناك تمييز على هذا النحو بين الخبرة الحسية المباشرة والإدراك، رغم أن الأخير يتضمّن الأولى دائماً. وعليه، هناك تمييز أيضاً بين الجهل والخطأ.

قد يكون الجهل جرّاء النقص إما في الخبرة الحسية المباشرة أو

في الإدراك المحدَّد. الخطأ، من جهة أخرى، ينتج عن الظنّ الخاطئ بأن مّا هو معطى في الخبرة الحسية المباشرة مختلف عما هو عليه فعلاً. باعتبار مَثَل التصور الخاطئ بوجود أفعى بدل الحبل، تكشف الخبرة الحسية المباشرة عن شكل ممدود داكن اللون وملتفّ. لكن في الإدراك، هذا المحتوى للخبرة الحسية يُرى كأفعى بينما هو، في الواقع، حبل. النتيجة هي الزعم الخاطئ برؤية أفعى. من هذا يمكن ملاحظة أن المعرفة الإدراكية الصائبة هي إدراك ما يُدرَك كما هو عليه واقعاً، والخطأ هو إدراك شيء خلافاً لما هو عليه واقعاً.

لكن هنا قد يُثار سؤال عن كيفية إمكان معرفة أنّ حُكماً (Judgment) إدراكياً جزئياً هو حُكم صائب؟ من الواضح أنّ الاختبار المباشر للمطابقة بين الإدراك والواقع المدرَك أمر متعذِّر، لأنّ هذا يعني معرفةَ المعرفةِ الصائبة بالمضيّ خارج المعرفة نفسها. لكن معرفة شيء ما خارج المعرفة مُحال. كما أن كلّ ما سنناله باختبار المطابقة داخل إطار المعرفة، هو زعم معرفي آخر عن المطابقة المزعومة. وهذا ما يمكن أن يستمر إلى ما لانهاية من دون الكشف أبداً عن أيّ شيء عن المطابقة الفعلية بين الزعم المعرفي والواقع.

لهذا تقترح نيايا إمكان كشف المزاعم المعرفية الخاطئة، في النهاية، من خلال نجاح الممارسة (Practice). إذا كان إدراك الشخص للمادة الحبيبيّة الدقيقة البيضاء في الإناء باعتبارها سكّراً إدراكاً خاطئاً لأنّ الإناء يحتوي ملحاً، فلن يكون مجدياً إلقاء نظرة أخرى عليها. بل من الضروري القيام بفعل مستند إلى الإدراك الحسّي ورؤية ما يؤول إليه. إذا لم يكن الإدراك خاطئاً، فإنّ ملعقة من محتويات الإناء ستجعل القهوة مشروباً لذيذاً. وإذا كان خاطئاً، فملعقة في القهوة ستجعل ما في الفنجان متعذّر الشرب. بتوسيع هذا

المبدأ للتثبت البراغماتي (Pragmatic) من المزاعم الإداراكية، يتم الإقرار بأنّ كلّ ما ينجح ـ بمعنى القيام بمتطلبات النشاط الناجح، وفي النهاية، التحرر والسعادة البشريين ـ هو صحيح لأنه يُرى متطابقاً مع الواقع كما خُبِرَ عبْر النشاط الناجح. بهذه الطريقة، يُعرّف فلاسفة نْيايا الإدراك الصحيح بالمطابقة مع الواقع. لكنهم يُوصون بالممارسة كوسيلة لاختبار هذا التطابق.

يمكن تمييز الأنواع المختلفة من المعرفة الإدراكية استناداً للطرق التي يُأسّس فيها الاتصال بين الحواس وموضوعاتها. فالإدراك العادي يحدث عندما ترى العينُ اللون، وتسمع الأذنُ الصوت، ويشم الأنفُ الرائحة، ويتذوق اللسان النكهة، ويشعر الجسد بالمقاومة (Resistance)، أو عندما يصير الذهن متصلاً مع الحالات والعمليات الجسدية. الأنواع الخمسة الأولى من المعرفة الحسية تُنتج الإدراك غير المحدَّد، أو مجرد الخبرة الحسية الأساسية نفسها. النوع السادس من المعرفة الإدراكية، وهو نوع باطني، يعني أن يصير الشخص واعياً بالخبرات الحسية ويدركها كشيء أو آخر. وهو يطابق الإدراك المحدَّد العادي.

فضلاً عن ذلك، تعترف نْيايا بالإدراك الاستثنائي (Extraordinary). فليس هناك فقط إدراك وخبرات حسية أساسية بالأشياء الفردية، بل هناك إدراكات أيضاً لطبيعة الأشياء. الخبرة البصرية بأشكال لون معين لا تُدرك ببساطة كشيء فرديّ يُسمى راما (Rama)، بل تُدرك كـ راما إنسان معين. ولأنّ إدراك طبيعة الفرد، الذي بفضله يمكن تمييز الفرد المندرج في صنف (مثلاً، صنف "رجل") غير معطى في الإدراك العادي، فإنه يعتبر واحداً من ثلاثة أنواع من الإدراك الاستثنائي.

النوع الثاني من الإدراك الاستثنائي يفسِّر كيف أن ما هو ملائم

لحاسة معينة يمكن أن يصير موضوعاً لحاسة ثانية. مثلاً، غالباً ما يُقال إنّ الثلج يبدو بارداً، أو أن الازهار تبدو ناعمة. لكن البرد والنعومة ليسا موضوعين ملائمين للبصر. بالنتيجة، هذه الأنواع من الخبرات الإدراكية تعتبر استثنائية.

النوع الثالث من الادرك الاستثنائي يشير إلى إدراك الأشياء في الماضي أو المستقبل، أو الأشياء الخفية، أو المتناهية الصغر بحجمها بواسطة ذوي القوى غير الاعتيادية المتولّدة عن التأمل المنضبِط، أو يوغا.

الاستدلال

رغم أن الإدراك الحسي هو النوع الأساسي من المعرفة، فهناك ثلاث وسائل أخرى من المعرفة تقرّ بها نْيايا. الاستدلال، وهو الوسيلة الثانية للمعرفة الصالحة، ويُرى وسيلة مستقلة يتم تحديدها في نْيايا سُوْثْرا باعتبارها مولّدة لـ "معرفة تأتي بعد معرفة أخرى". مثلاً، يُمكِنُ الاستدلال من المعرفة الإدراكية الحسّية على وجود شيء من الواقع لم يُدرَك فعليا أبداً. فنحن نعرف بوجود الديناصورات بسبب رؤية بقايا متحجرات معينة.

الاستدلال ينتقل مما تمّ إدراكه لما لم يُدرَك من خلال "شيء" ثالث يُسمى العلّة (Reason)، التي تعمل كصيغة وسطية في التفكير القياسي (Syllogistic). مثلاً، في الاستدلال القياسي: "هناك نار على التل لأنّ هناك دخان على التلّ، وحيثما هناك دخان تكون نار"، فانّ الربط الكلّي (Universal) بين الدخان والنار هو العلّة (الشيء الثالث) للتوكيد بوجود النار على التل، حتى لو لم تُدرك فعلياً.

الصورة القياسية الكاملة لهذا المثل الشائع الاستخدام عن

الاستدلال هي، طبقاً لنيايا، كما يلي:

1 ـ تلٌّ هناك فيه نار.

2 ـ لأنّ فيه دخان.

3 ـ كلّ ما فيه دخان فيه نار، مثلاً، الموقد.

4 ـ التلّ هناك فيه دخان كذلك المصحوب بالنار دائماً.

5 ـ بالتالي، التلّ هناك فيه نار.

الجزء الجوهري من الاستدلال في المثال أعلاه هو معرفة وجود نار على التلّ على أساس (1) الدخان المدرَك حسياً (2) العلّة المؤسَّسة استناداً للربط الثابت بين الدخان والنار.

في المثال السابق، تُمثل القضية (Proposition) الأولى الزعم المعرفي الجديد. القضية الثانية تعطي الأساس الإدراكي للزعم الجديد. أما القضية الثالثة فتؤكد العلّة للانتقال من زعم عن الدخان إلى زعم عن النار. القضية الرابعة تؤكد أن العلّة تنطبق في هذه الحال. القضية الخامسة تكرّر الزعم، لكن هذه المرة ليس كمسألة اختبار، بل كزعم معرفي صالح، كما هو مؤسس بالعلل المقدمة.

من الواضح، أن أكثر الأجزاء حسماً في العملية الاستدلالية هو تأسيس الصلة الثابتة بين موضوعين أو حَدَثين. يَعتبر فلاسفة نْيايا تعداد الموضوعات أو الأحداث الفردية جزءاً مهماً من تأسيس صلات كلّية بينها. إذا شوهدتْ عشرة غربان سود من دون مشاهدة غربان ليست سوداً، فهناك بعض الاحتمال بوجود صلة كلّية بين وجود الغراب وكونه أسود. لكن إذا شوهدتْ آلاف من الغربان، وكلها سود، فالاحتمالية تزداد. مع ذلك، حتى لو شوهد مليون غراب جميعها سود، وكان الغراب التالي المشاهَد أبيض، تظل

الصلة الكلّية بين وجود الغراب وكونه أسود صِفراً، حتى لو قلنا إن الاحتمالية عالية جداً بحيث إن الغراب الثاني بعد المليون سيكون أسود.

لكن إذا كان الأمر كذلك، يبدو أن عدداً من الحالات المؤكدة لن يكفي لتأسيس الصلة الضرورية بين الأحداث والموضوعات، إذْ سيبقى من الممكن دائماً أنْ تدحض الحالةُ المشاهدة التالية ضرورة الارتباط. في ضوء هذا الاحتمال، ورغم أن نْيايا تضع أهمية كبيرة على وجود الخبرة المؤكِّدة وغياب الخبرة غير المؤكِّدة، فإنّ المسألة لا تُترك هنا. فهم يحاجّون أن هناك اختلافاً بين المزاعم من نوع "حيثما هناك دخان هناك نار"، من جهة، والزعم، "كلّ الغربان سود" من جهة أخرى. الاختلاف هو أن ليس هناك في طبيعة الغراب ما يتطلب السواد. لكن هناك في طبيعة الدخان ما يربطه دوماً مع النار.

مع ذلك، حتى لو كان هناك اختلاف حقاً بين الحالات، فالسؤال الذي لا يزال قائماً هو كيف يمكن تحديد أنّ الصلة في بعض الحالات كلية وضرورية لأنّها سببية، وفي حالات أخرى مجرد صدفة، من دون أيّ أساس سببي. لأنّ الاستدلال ينطلق من المعرفة الإدراكية، فاذا كانت هناك معرفة بصلةٍ كلية وضرورية بين الأحداث أو الأشياء، فإن هذه الضرورة يجب أن تكون مدرَكة، وليست مستدَلّة. وعليه، تُضمّن نْيايا في المعرفة الإدراكية إدراك طبيعة صنف الفرد. هذا هو نوع الإدراك الاستثنائي حيث يُدرك الفرد ليس كمجرد هذا الحادث أو الشيء الجزئي أو ذاك، بل كهذا الشيء الجزئي، وهذا الشيء من نوع أو صنف معيّن من الأشياء، في آن.

الاستدلالات المُتضمّنة لصلة كليّة على نوعين: (1) يمكن الاستدلال على النتيجة غير المدرَكة من السبب المدرَك. و(2) يمكن

الاستدلال على السبب غير المدرَك من النتيجة المدرَكة. كلّ الاستدلالات الأخرى تعتمد على تماثل غير سببي وغير ضروري ولا يمكن اعتبارها صحيحة ضرورياً.

للمساعدة على تجنب أخطاء شائعة معينة عند الاستدلال، ثبَّتَ فلاسفة نْيايا عدداً من المغالطات (Fallacies) لتجنبها. تُعرّفُ المغالطة بأنها ما يبدو علةً صالحة للاستدلال، ولكنه ليس كذلك حقاً. في الاستدلال "هناك نار على التل لأنّ هناك دخاناً على التل وحيثما هناك دخان هناك نار" فإن المعرفة المستدَلَّة هي وجود نار على التل. التوكيد "هناك نار" تمّ تقديمه بخصوص التل. تقنياً، المصطلح (Term) "نار" يُسمى سَدْيا (Sadhya). المصطلح "تلّ" يُسمى بَكْشا (Paksha). العلة لهذا التوكيد، وهي "هناك دخان" تُسمى هَيْتو (Hetu). ما لم يكن هناك ما يُعتبَرُ علّة حقاً للصلة بين سَدْيا وبَكْشا، لن يكون الاستدلال صالحاً. ولضمان أنّ العلة المعطاة علة فعلاً، لوحظتْ قواعد عدة: **(1)** أن العلّة يجب أن تكون حاضرة في بَكْشا، وفي كلّ الموضوعات الأخرى المالكة لسَدْيا؛ **(2)** يجب أن تكون العلة غائبة عن الموضوعات التي لا سَدْيا فيها؛ **(3)** على الزعم المستدَل أن لا يتعارض مع إدراك حسّي صالح؛ و**(4)** يجب أن لا تُتيح العلة استنتاجاً يناقض الزعم المستدَل.

المقارنة

الوسيلة الثالثة للمعرفة الصالحة التي تقرّ بها نْيايا هي المعرفة بواسطة المقارنة المؤسسة على التشابه. مثلاً، إذا كنت تعرف ما هي البقرة وأخبرتَ أن الأيّل كان كالبقرة من بعض الجوانب، فقد تحسب الحيوان الذي صادفته في الغابة أيلاً. هذا مختلف عن كونك أُخبرتَ أيّ اسم تطلقه على موضوع معين. إذا، مثلاً، كان الشخص يرى

أيّلاً للمرة الأولى وأُخبر أن "هذا أيل" فإنّ المعرفة ستكون ناجمة عن الشهادة (Testimony) ولا عن المقارنة. المعرفة بواسطة المقارنة تُنال بالربط الذهني لاسم موضوع غير معروف بواسطة العارف على أساس خبرة التشابه بين الموضوع غير المعروف مع آخر معروف. الجانب الحاسم لهذه الوسيلة من المعرفة هو مراقبة التشابه. يرى مفكرو نْيايا أن التشابهات موضوعية وقابلة للإدراك. وعليه، فمعرفة طبيعة موضوع جديد على أساس قوة تشابهه مع موضوع معروف تمثل وسيلة منفصلة للمعرفة. وإذ تتضمّن المعرفة المقارنة كلاً من الإدراك والاستدلال، يتعذّر اختزالها لأيّ منهما، ويتوجب اعتبارها بالتالي وسيلة ثالثة للمعرفة.

الشهادة

الوسيلة الرابعة للمعرفة الصالحة المعترَف بها من نْيايا تُسمى تقنياً شَبْدا (Shabda). وحرفياً تعني الـ "كلمة"، وهي تشير إلى المعرفة المُنالة نتيجة الإخبار عن شيء بواسطة شخص موثوق. الرأي مختلف عن المعرفة، لأنّ الرأي قد يكون خاطئاً، بخلاف المعرفة. بالتالي، فسماع رأي شخص آخر ببساطة ليس وسيلة للمعرفة. لكن عند سماع وفهم المزاعم المعرفية لشخص آخر، تُستَحصل معرفة حقيقية.

المعايير الثلاثة للمعرفة المستندة إلى شهادة شخص آخر هي (1) يجب أن يكون الشخص المتكلم نزيهاً وموثوقاً بصورة مطلقة؛ (2) يجب أن يَعرف الشخص المتكلم فعلياً ما يتمّ توصيله؛ و(3) يجب أن يَفهم السامع بدقة ما تمّ سماعه.

موضوعات المعرفة: مقولات الـ فايْشَشِكا

بعد تحليل وسائل المعرفة الصالحة، الخطوة التالية هي تفحص موضوعات هذه المعرفة، أنواع الأشياء التي توجد والقابلة للمعرفة.

حسب نْيايا سُوتْرا، تتضمن الأشياء التي نستطيع معرفتها، النفس، والجسد، والحواس، والمعاناة، والحرية من المعاناة. من المهم ملاحظة أن ليس كلّ موضوعات المعرفة هذه موضوعات مادية. فالمعرفة نفسها تصير موضوعاً للمعرفة، إذا، كما تفعل نْيايا، بحثنا عنها مفتشين عن معرفة طبيعتها.

أنواع الأشياء التي توجد

كموضوعات للمعرفة، كلّ الأنواع من الأشياء تعتمد على العلاقة بين الذات العارفة وعالَم الموضوعات. إذا تفحّصنا أنواع الأشياء التي توجد القابلة للمعرفة من حيث وجودها المستقل الخاص، فسنخرج بمقولات نسقِ فايْشَشِكا. هذه المقولات هي (1) الجوهر، و(2) الكيفية، و(3) الحركة، و(4) العمومية (Generality)، و(5) الجزئية، و(6) الملازَمة، و(7) اللاوجود.

هذه المقولات هي أنماط الأشياء بالتطابق مع الأنماط المختلفة لموضوعات المعرفة. لأنّ المعرفة تحدث بالكشف عن الموضوعات من نفس عارفة، يتوجب أن تكون الاختلافات بين الموضوعات المعروفة ناجمة عن موضوعات واقعية مختلفة. هكذا، يولّد تصنيفُ أنواع الموضوعات القابلة للمعرفة تصنيفاً للأنواع المختلفة من الأشياء الموجودة.

الجوهر: أول أنواع الأشياء الموجودة هو الجوهر. وهو يشير لما يوجد مستقلاً عن الأنواع الأخرى من الأشياء، لكنه محلّ لوجودها. كشيء حقيقي بذاته، يمكن التفكير بالجوهر كمرتكَزٍ للكيفيات والأفعال. تتضمّن مقولة الجوهر تسعة أنواع من الأشياء: (1) الأرض و(2) الماء و(3) الضوء و(4) الهواء و(5) الأثير (Ether) و(6) الزمان و(7) المكان و(8) النفس، و(9) الذهن. تعتبر الأرض،

والماء، والضوء، والهواء والأثير عناصر مادية لأنّ كلاً منها يعرف بواسطة حاسة خارجية معينة: الأرض بالرائحة، والماء بالمذاق، والضوء بالبصر، والهواء باللمس، والأثير بالصوت.

هذه الجواهر يمكن تفحّصها بطريقتين. أولاً، يمكن التفكير بها كذرّات (Atoms) أبدية غير مرئية. وثانياً، كنتائج لتراكيب الذرّات، وفي كلا الحالتين تَكُونُ زمنية، مركَّبة، قابلة للتدمير، وناجمة عن تراكيب الذرّات. الجواهر بمعنى الأشياء المركَّبة، كالجرّة مثلاً، مصنوعة من ذرّات تُعرف على أساس الاستدلال. إذا انكسرت الجرّة، فستؤول إلى أجزاء عدة. كلّ منها يمكن أن يُكسر ثانية، ويُعاد للمزيد من الأجزاء. ولكن مهما استمرت هذه العملية، من المُحال تدمير كلّ جزء، لأنّ هذا يعني أن حتى أصغر الأجزاء أجزاء مركبة. لكن الأشياء المركبة، إنْ وُجدتْ، من الضروري أن تَكون مكوناتها النهائية بسيطة، وإلا فما كانت لتولّد الأشياء المركبة أصلاً، حسب فايْشَشِكا. وعليه، فالمكوّنات النهائية للجواهر المركبة يجب أن تكون ذرّية.

يُعرف مكان وزمان الجواهر عبْرَ إدراكنا للـ هنا والـ هناك، البعيد والقريب، الماضي والحاضر والمستقبل. فوجود المكان يُستدل على أساس إدراك الصوت، ولأنَّ الصوت خاصية، فلا بد من وجود ما يُلازمه أو ينتمي إليه، وتحديداً، المكان. على نفس المنوال، يُستدل على الزمان على أساس التغير المدرَك كخاصية للأشياء، وهذه الخاصية يجب أن تكون مُلازِمة لجوهر ما، وتحديداً، الزمان. المعرفة هي خاصية العارِف، وبالتالي يتوجب وجودها في جوهر يُسمى النفس، وهو أساس الوعي. ويُستدلّ على الذهن استناداً إلى معرفة الشعور والإرادة، ولكن لأنهما لا يُعرفان بالحواس الخارجية، تتوجب معرفتهما بواسطة الذهن. بالإضافة، هناك ما يوجه الحواس

ويجمّع اتصالاتها داخل الخبرة. الذهن هو الجوهر الذي تقيم فيه الاتصالات الحسية ككيفيات.

الكيفية: المقولة الثانية للموضوعات هي مقولة كيفيات الأشياء. تشير الكيفية إلى المواصفات المختلفة للجواهر بما في ذلك اللون، والرائحة، والاتصال، والصوت، والعدد، والقياس، والاختلاف، والارتباط، والانفصال، والطول أو القصر، والبعد أو القرب، والمعرفة، والسعادة، والغمّ، وإرادة ـ الاختيار، والكراهية، والجهد، والثقل، والسيولة، والمقدِرة، والميزة، والنقص. قائمة المواصفات هذه طريقة للقول إن الأشياء أو الجواهر يمكن أن تكون، مثلاً، حمراء أو زرقاء، لاذعة أو شذية، متصلة أو منفصلة، خافتة أو صاخبة، واحدة أو عديدة، كبيرة أو صغيرة، شبيهة بشيء أو مختلفة عنه، منفصلة أو مجتمعة، طويلة أو قصيرة، بعيدة أو قريبة، عارفة أو جاهلة، سعيدة أو مغمومة، راغبة أو نافرة، مُحبة أو كارهة، ساعية أو غير ساعية، خفيفة أو ثقيلة، متحركة أو ساكنة، قادرة أو عاجزة، جيدة أو سيئة، على التوالي. هناك تقسيمات عديدة لبعض الكيفيات، لكن القائمة السابقة تتضمن كلّ الأنواع الأساسية لمواصفات الجواهر.

الحركة: النوع الثالث من الواقع الأساسي المتعذّر اختزاله هو الحركة. أنواع الحركة المختلفة هي **(1)** للأعلى **(2)** للأسفل **(3)** الانكماش **(4)** التمدّد و**(5)** الانتقال. أنواع الحركة هي أنواع الواقع المفسِّرة للتغيرات التي تعتري الجواهر.

الكلّيات: المقولة الرابعة هي الماهيات الكلّية (Universal Essences). وتفسِّر التماثل الموجود في الجواهر، والكيفيات، أو الأفعال. فأربع أبقار، وأربعة موضوعات حُمر، أو الحركات الأربعة صوب الأعلى، كلّ منها الشيء نفسه من حيث كونها أبقاراً، حُمراً،

أو حركات صوب الأعلى. هذا التماثل يُرى موضوعياً، منتمياً للأشياء الفردية تماماً كالكيفيات. العلّة لإمكان تمييز الأبقار الأربع جميعاً كأبقار هو اشتراكها بالماهية نفسها، أيّ بكونها أبقاراً. هذه الماهية هي الكلّي، وما يمكّن الشخص من تكوين مفاهيم صنفٍ ونسبةِ الأشياء الفردية لأصنافها الملائمة.

الجزئية: القدرة على إدراك موضوعات متميزة ومحدّدة، ناشئة عن مقولة الجزئية العائدة للموضوعات المدرَكة. من الحقل المستمر للنشاط الحسي والذهني يتم إدراك موضوعات محددة. إذا لم تكنْ للأشياء سِمةُ الاختلاف عن أشياء أخرى، فلن تكون هناك علّة لإدراكها كأشياء محدّدة. ولكن لأنّها تُدرك كأشياء محدّدة مختلفة، لا بد أن يكون هناك أساس واقعي لهذا الاختلاف. ومن هنا، يتوجب وجود الجزئية في الواقع.

المُلازَمة: مقولة الملازَمة تعكس واقعة ظهور الأشياء المختلفة، كالجوهر، والكيفية، والفعل، وما شابه، ككلّ واحد. هكذا، فحجم الموضوع، ولونه، وطبيعته، وخصوصيته باعتباره هذا الموضوع، كلها تظهر موحّدة حتى إنّنا نفكر بشيء واحد، وليس بمجموعة من الأشياء الظاهرة. هكذا فالكلّ مُلازم لأجزائه، الجرّة للطين، قلم الرصاص للخشب، وهكذا. أساس وحدة الأنواع المختلفة من الأشياء في جوهر واحد يجب، كبقية المقولات، أن يكون ذا أساس في الواقع. ولتعذّر اختزال المُلازَمة لأيّ نوع آخر من الأشياء، تُميَّز كنوع مستقل من الواقع.

اللاوجود: إضافة لهذه الأنواع من الموضوعات القابلة للمعرفة، تُميّز فايْشَشِكا مقولةً تُسمى اللاوجود. رغم أن اللاوجود قد يبدو نوعاً غريباً من الواقع، فإنّ وجوده لا ريب فيه، حسب فايْشَشِكا، لأنّ الارتياب فيه يعني الإيحاء بعدم وجوده، وهو ما يؤكّد مقولته.

المُحاجّة الرئيسة الزاعمة باللاوجود كمقولة هي أن غيابه يجعل النفي (Negation) مستحيلاً.

مقولات الوجود هذه تمثل جَرداً بالأنواع المختلفة من الأشياء التي توجد، حسب نْيايا وفايْشَشِكا. وبينما تضع نْيايا تشديداً خاصاً على النفس كعارِف، تشدّد فايْشَشِكا على الأشياء الموجودة كموضوعات للمعرفة.

العارف: تُحاجج نْيايا أن النفس، وهي الذات العارفة، جوهر فريد (Unique). وكيفيات هذا الجوهر هي المعرفة، والشعور، وإرادة ـ الاختيار. وعَلَيْه، تُعرَّف النفس باعتبارها الجوهر الذي تلازمه كيفيات الرغبة، والنفور، واللذة، الألم، وهكذا، لأنّ هذه الكيفيات تتبع المعرفة، والشعور، وإرادة ـ الاختيار. لا واحدة من هذه الكيفيات كيفية جسدية، لتعذّر إدراكها بواسطة أيّ من الحواس. وبالتالي، يتوجب انتماؤها لجوهر مختلف عن الجوهر الجسدي، حسب نْيايا.

بالإضافة، يجب أن تكون النفس متمايزة عن الموضوعات الجسدية، والإحساسات، والوعي، والذهن، لأنّها تَخْبُرُ كلّ هذه كموضوعات للمعرفة. قد يسأل الشخص، مَن يعرف الواقع؟ من الذي يدرك؟ من هو الذي يَعي؟ وهكذا. في كلّ هذه الحالات الجواب هو "النفس". ولأنّ كلّ شيء آخر يمكن أن يكون موضوعاً للنفس، بينما تتطلب الموضوعات ـ كموضوعات ـ ذاتاً لتَكون موضوعاتٍ لها، يَنجم عن هذا تعذّر أن تَكُون النفس موضوعاً. ويتعذّر، للعلّة عينها، تماهيها مع أيّ شيء يُمسي موضوعاً، كالذهن أو البدن، ، لأنّ النفس (Self) تُعرَّف كذاتٍ (Subject).

لأنّ النفس جوهر فريد ينتمي إليه الوعي ككيفية فحسب، لا

تعتمد في وجودها على الوعي. في الواقع، حسب نْيايا، التحرر النهائي، أو الحرية، ستكون أيضاً حرية للوعي. سبب هذا هو أنّ الوعي يُرى كوعي بشيء أو آخر. وهذا يفترض مسبقاً ثنائية بين الذات والموضوع. وعندما تكون هناك ثنائية، تكون المعاناة والعبودية ممكنتين، لأنّ الذات يُمكن أن تُقيَّد بالموضوع وتنتهي إلى المعاناة. ولإزالة المعاناة تتوجب إزالة العبودية، والثنائية. وهذا ممكن الحدوث بإزالة الوعي. ولكن إذا كانت النفس، ماهوياً، هي الوعي، فهذا سيعني فناءَها. ولكن لأنّ الوعي سِمةٌ للنفس فحسب، فإنّها لا تفنى بإزالته. هذه النفس ليست مُشتقّة من أيّ شيء سوى نفسِها، ومتعذّرة الاختزال لأيّ شيء آخر. وكل ما يمكن قوله عن النفس في وضع الانعتاق إنّها توجد ببساطة كنفس.

أسئلة للمراجعة

1. ما الوسائل الأربع الصالحة للمعرفة حسب نْيايا؟ هل يمكن اختزال أيّ منها تماماً للأخريات؟

2. عرّف الإدراك الحسّي (Perception). ما الاختلاف بين الإدراك المحدَّد والإدراك غير المحدَّد، ولماذا هو مهم؟

3. الاستدلال السليم مُمكن بسبب الصلة الثابتة بين الموضوعات والأحداث. كيف يمكن تمييز هذه الصلة الثابتة؟

4. حسب فايْشَشِكا، هناك سبعة أنواع أساسية من مقولات الوجود، ما هي؟ أيّ مقولة يمكن أن تضيفها، أو تزيلها من هذه القائمة؟ لماذا؟

5. ما هي نظرة نْيايا عن النفس؟ ما هي المُحاجّات لاعتبار النفس جوهراً فريداً؟

مراجع إضافية

Epistemology in Classical India: The Knowledge Sources of the Nyaya School, by Stephen H Phillips (New York & London: Routledge, 2011), presents a useful overview of the whole range of Nyaya positions and arguments.

Classical Indian Philosophy of Mind: The Nyaya Dualist Tradition, by Kisor Kumar Chakrabarti (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), is a thorough examination of the Nyaya theory of mind in comparison to other Indian and Western dualisms.

Classical Indian Metaphysics: Refutations of Realism and the Emergence of "New Logic," by Stephen H. Phillips (Chicago, IL: Open Court, 1995), is a good discussion of classical metaphysical issues.

On Being and What There Is: Classical Vaisesika and the History of Indian Ontology, by Wilhelm Halbfass (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), is an excellent analysis of Vaisheshika metaphysics in the context of the entire Indian metaphysical tradition.

The Logic of Gotama, by Kisor Kumar Chakrabarti, monograph no. 5 of the Society for Asian and Comparative Philosophy (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1977), discusses the Nyaya theory of inference or deductive logic.

The Nyaya Theory of Knowledge, 2d ed., by Satischandra Chatterjee (Calcutta, India: University of Calcutta Press, 1950), is a classic account of Nyaya. It contains lucid discussions of each of the four valid means of knowledge and compares Nyaya theories to other Indian theories of knowledge.

Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyaya-Vaiseshika up to Gangesa, edited by Karl H. Potter (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), is the most complete book on Nyaya available. The first two hundred pages introduce the reader to the important concepts, and the remaining four hundred pages contain summaries of major Nyaya works. This material is difficult

for beginners, but invaluable for serious students of Nyaya.

Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge, by Bimal Krishna Matilal (Oxford: Clarendon, 1986), is a careful study of Nyaya epistemology in its larger philosophical context by an outstanding contemporary Indian philosopher.

Indian Realism: A Rigorous Descriptive Metaphysics, by Pradyot Kumar Mukhopadhyaya (Calcutta, India: K.P. Bagchi, 1984), is an interpretive study of Vaisheshika metaphysics.

Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis, by Bimal K. Matilal (The Hague, Netherlands: Mouton, 1971), is an excellent analysis of Indian theories of knowledge by an outstanding Nyaya scholar. It is for the advanced student.

الفصل العاشر

النفس والواقع: مِيْمامْسا وفَيْدانْتا

مِيْمامْسا وفَيْدانْتا تقليدان فلسفيان يحاولان تأسيس حقيقة الفَيْدا والأوْبَنِشَدْ. وهما يحاولان فعل ذلك ليس استناداً إلى سلطة نصّ الفَيْدا نفسها، بل عبْر الحِجَاج الفلسفي المستنِد للعقل والخبرة. تتخذ مِيْمامْسا الأقسام المبكّرة في الفَيْدا، الأقسام عن الفروض للقيام بالشعائر وأداء الواجبات، كسلطة مُعتمَدة، وتُحاجج لأجل حقيقة هذه الفروض. أما فَيْدانْتا فتتخذ الأقسام اللاحقة من الفَيْدا، الأوْبَنِشَدْ، كسلطة معتمدة وتحاجج لأجل حقيقة مزاعِمِها المعرفية، لاسيما الزعم بأن آتْمَنْ/بْرَهْمَنْ هو الحقيقة النهائية وأنّ معرفة هذه الحقيقة النهائية تمكّن الشخص من خَبْرِ التحرر النهائي (مَوْكْشا).

مِيْمامْسا

كان من المألوف في العصر الفَيْدي الاعتقاد أن آراء الفَيْدا التي تعتبر معصومة، وخالية من الخطأ بكل أشكاله، هي السلطة النهائية لطريقة العيش. لكن الأسئلة تطورت بالطبع: "ما الذي جعل الفَيْدا معصومة؟" و"كيف نعرف أن الفَيْدا خالية من الخطأ؟" هذه الأسئلة أمستْ تحديات جادة لسلطة الفَيْدا وجاءت نتيجة لتطور تقاليد فلسفية

مثل سَنْكيا، والبوذية، والجايْنيّة، وتْشارْفاكا التي رفضت مزاعم المعرفة الكامنة وراء الخبرة البشرية. وللدفاع عن إيمانهم بسلطة الفَيْدا، تحتّم على المؤمنين بالتقليد الفَيْدي الردّ على هذه التحدّيات. مِيْمامْسا تقليدٌ تطور كردّ فلسفي، محاججاً ببطلان هذه الاعتراضات. وفي سياق ردِّها الفلسفي، طَوّرتْ نظرية عن المعرفة، ونظرية عن اللغة، تدعمان الإيمان بسلطة الفَيْدا.

الصلاحية الذاتية للمعرفة

حجر الزاوية في نظرية مِيْمامْسا عن المعرفة هو فهم الصلاحية ـ الذاتية (Self-Validity) للمعرفة. فبخلاف نظريات المعرفة الأخرى التي تَرى إمكان التحقّق من صدق المزاعم المعرفية بمطابقتها مع الواقع، أو عندما تفضي لفعل ناجح، أو تترابط معاً في نسقٍ متّسق، ترى مِيْمامْسا أن الطبيعة المحدَّدة للمعرفة نفسها هي أنّها مصادَقة ـ ذاتياً (Self-Certifying). وأنّ اعتقادنا بصدق الزعم المعرفي (مثلاً، "هناك أفعى في الزاوية") يَظهر طبيعياً كملمح في المعرفة نفسها.

لكن إذا كانت كلّ المعرفة صحيحة بسبب طبيعة المعرفة، كيف يمكن لمزاعم معرفية أن تكون خاطئة؟ مِيْمامْسا تقرّ بخطأ المزاعم المعرفية أحياناً، لكنها تُحاجج أنّ هذا ليس استثناءً فحسب، بل علينا أيضا عند معرفة زيف زعم معرفي مُعطى، قبول المزاعم المعرفية الأخرى باعتبارها صادقة. على سبيل المثال، شخص يدّعي أنّه يرى أفعى. وعند الاقتراب أكثر، يرى أنها مجرد قطعة حبل تظهر كأفعى بسبب الضوء الشحيح وبُعد المسافة عن العارِف (Knower). الزعم الأول، أنها أفعى، يُعرف زيفه فقط عند افتراض أن الزعم الثاني، أي إنها حبل، زعم صحيح. وهذه هي الحال مع كلّ زعم معرفي يُكتشف زيفه؛ فالزّيف المكتشَف يعتمد على صدقٍ مفترَض للمعرفة

المصحَّحة. ما لم يتم قبول المعرفة المصحَّحة كمعرفة صادقة، لا يمكن استخدامها كدليل على زيف الزعم المعرفي السابق. فقط باعتبار المعرفة المصحَّحة معرفة مصادَقة ـ ذاتياً نستطيع تصويب زعم معرفي آخر.

بالإضافة، بالاستناد إلى اكتشاف زيف الزعم المعرفي بواسطة المعرفة الجديدة، يُتاح اكتشاف سبب الزّعم الخاطئ الأصلي. فلعلّ نَظرَ الشخص كان ضعيفاً، أو أنّ الضوء كان شحيحاً، أو أنّ شيئاً تداخل في المَسار الاعتيادي للمعرفة. إذا لم نكتشف أيّ عيبٍ في مجرى المعرفة، سنفترض المعرفة صادقة ونعمل على أساسها.

استناداً إلى هذا الحِجَاج، تَخلُص مِيمامْسا لما يلي: **(1)** يُعطى صدق المعرفة مع المعرفة نفسِها وليس بواسطة شروط أو عمليات خارجية، و(2) الاعتقاد بصحة ما يُعرَف يظهر مع المعرفة نفسها ولا جرّاء التثبت منها بمعرفة أخرى. هذه النظرة للمعرفة، التي ترى الصدق جلياً بذاته وتبرّر جذرياً الإيمان بحقيقته شْفَتَهْبْرَمَنْيَفَدا (Svatahpramanyavada)، لا تنطبق على المعرفة الإدراكية فقط، بل على كلّ أنواع المعرفة، بما في ذلك الشهادة الكلامية (Verbal Testimony)، وهي وسيلة المعرفة التي يُعرف بواسطتها صدق الفَيْدا.

اذا كانت الشهادة وسيلة صالحة للمعرفة، فهي ككل وسائل المعرفة الصالحة الأخرى صائبة في النهاية بمصادَقة ـ ذاتية. وإذا كانت الفَيْدا تعطي بواسطة الشهادة معرفةً عن الشعائر والفعل القويم، فيمكن قبولها بالتالي باعتبارها صادقة وسلطة معتمَدة. من المهمّ ملاحظة أنّ مِيمامْسا تسعى عبْر عملية التفكير إلى تبيين أنّ قواعد الفعل القويم لا تتحدّد بالفكر بل هي مبسوطة في الفَيْدا. ولعل السبب في حِجَاج مِيمامْسا بأن قواعد الفعل الأخلاقي والشعائري مؤسسة بواسطة كشوف الفَيْدا، ولا بالعقل، هو حمايتها من التحليل العقلاني.

كونُ الشهادة شَبْدا (Shabda) وسيلة منفصلة وصالحة للمعرفة أمرٌ قَبِله العديد من التقاليد الفلسفية الهندية، بما في ذلك نْيايا. فالشهادة معرفة مأخوذة عن كلمات أو جُمل. لكنها كوسيلة صالحة للمعرفة، تحيل فقط للمزاعم الكلامية الصادرة من مصدر موثوق والمفهومة بصحة. وبمنحها طبيعة المصادَقة ـ الذاتية للمعرفة المزعومة من مِيمامْسا، يُمكن اعتبارُ جُملةٍ فُهمتْ كما قُصدتْ حاملةً للمعرفة، اللهم الاّ في حالات لاموثوقية المَصدر. إذا كان مصدر الشهادة شخصاً، فالموثوقية تعني أن يكون عارفاً حقاً بما يشهد عليه، وعارفاً بكيفية إيصال معرفته، وأنه يقول الحقيقة. مِيمامْسا مَعنية أكثر بالشهادة اللاشخصية، أي شهادة الفَيْدا، التي يُزعَم أنّها لاشخصية (Impersonal) أو غير مُؤَلَّفَة (Authorless). وجُمل الفَيْدانْتا الكلّية الأهمية هي مزاعمها عن سُبل أداء الأفعال الأخلاقية الشعائرية. فحسب مِيمامْسا، كلّ ما قيل في الفَيْدا، حتى الأناشيد، والتفكّرات النظرية (Theoretical Reflections) والمزاعم الوجودية (Existential Claims)، قيلتْ لأجل الأفعال المتوجَّب أداؤها.

لا تؤمن مِيمامْسا بأيّ خالق للعالم أو مؤلِّف إلهي للفَيْدا. فالفَيْدا بالأحرى انكشاف داخلي ومباشر للحقيقة نفسها. وكونُ هذه الأصوات ممكنة السّماع من البشر راجع لأنّ الأصوات الأصلية للحقيقة هي الأصوات المكوِّنة للأصوات الأساسية للحروف الألفبائية، كصوت حرف a "uh"، أو صوت حرف k "kuh". يمكن للحرف a أن يُلفظ من أشخاص مختلفين في أزمنة مختلفة وبطرق مختلفة، لكنه يبقى هو ذاته الحرف a غير المنطوق، اللامتغير، ما يُنطق بصورٍ مختلفة من ناس مختلفين في أزمان مختلفة. من الممكن للأشخاص الحكماء سماع أصوات الحقيقة ومنحُ صوت (Voice) بشري لهذه الأصوات (Sounds)، المكوِّنة

لجُمل الفَيْدا. لكن الأصوات الداخلية للحقيقة هي الفَيْدا الحقّة، رغم منح هذه الأصوات (Sounds) صوتاً بشرياً بأساليب مختلفة، في أزمنة مختلفة، ومن أشخاص مختلفين. النصوص المُردّدة من الفيدا والمعنية بتقديم المعرفة عن الفعل القويم هي الأصوات الأصلية للحقيقة نفسها. وهي أصوات سُمعتْ أول مرة من الرائين العرافين (Seers) القدماء ممّن عبّروا عنها بصوت بشري لتلامذتهم، والذين بدورهم صانوها بعناية وسلموها لتلامذتهم، وهؤلاء فعلوا الشيء نفسه، موصِلين هذه التعاليم في خط متّصل إلى وقتنا الحاضر.

لأنّ الفَيْدا الحقّة، موجودة وراء الجُمل البشرية المعبِّرة عن هذه الحكمة بصوت البشر، ولأنها أبدية ولا مؤلف لها، فمُحال أن تكون خاطئة كخطأ شهادة بشرية. لا يمكن أن تكون هناك لاموثوقية بالمصدر هنا، لأنّ المصدر ليس بشرياً بل صوت الحقيقة نفسها الموجودة ـ بذاتها. كما لا يمكن، حسب مِيمامْسا، مساءلتها بالإدراك أو العقل، لأنها تُحيل لقضايا تقع وراء عالم المعرفة العادية. الإمكان الآخر لكشف الخطأ في معرفة الفَيْدا هو إنْ كانت تناقض نفسَها، داخلياً. لكن الفَيْدا، إذا فُهمتْ بصواب، حسب قواعد التأويل المبسوطة في مِيمامْسا، ستتبدى متسقة ـ بذاتها داخلياً.

هذه النظرة المثيرة للاهتمام عن الصلاحية ـ الذاتية للمعرفة وصلاحية الفَيْدا تمّ تحدّيها مراراً من فلاسفة الأنساق الأخرى، بما في ذلك فلاسفة الفَيْدانْتا. واقعاً، هذه التحديات المتكررة هي ما حفَّزَ بعض التطورات الأكثر إتقاناً في مِيمامْسا.

فَيْدانْتا

كما ذكرنا، تَقبل فَيْدانْتا، مثل مِيمامْسا، الفَيْدا كحقيقةٍ وسلطة أَسْمَيين. لكن الفَيْدانْتا اعتبرتْ المزاعم المعرفية، ولا فروض (Injunctions) العمل، الجزء الحاسم في الفَيْدا. هناك ثلاث مدارس

أساسية لفلسفة فَيْدانْتا، تختلف عن بعضها في طريقة تفسيرها للعلاقات بين الأشخاص، الأشياء، والواقع النهائي (بْرَهْمَنْ). أقدم هذه المدارس، أَدْفايْتا (Advaita) (لاثنائية)، وغالباً ما يشار إليها كمدرسة شَنْكَرا (Shankara)، وهو واحد من أهم فلاسفتها المبكّرين ممن عاشوا في القرن الثامن. المدرسة الثانية، فِشِسْتَدْفايتا(*) (Vishistadvaita) (اللاثنائية المعدَّلة) (Qualified Nondualism)، تزعم أن فيلسوف القرن الحادي عشر رَمَنُجا (Ramanuja) هو رمزها المبدئي ولهذا تُسمى أحياناً مدرسة رَمَنُجا. المدرسة الثالثة، دْفايْتا (Dvaita) (ثنائية)، ورمزها الرئيس فيلسوف القرن الثالث عشر مَدْفا (Madhva).

هذه المدارس الثلاث من فَيْدانْتا تمثّل ثلاثة طرق رئيسة للنظر للعلاقات بين العالم وبْرَهْمَنْ، وهكذا تمثل التأويلات الرئيسة الثلاثة للأوْبَنِشَدْ. حسب شَنْكَرا، بْرَهْمَنْ وحده الحقيقي، والعالم مجرد ظُهور (Appearance). أما رَمَنُجا فيزعم أن العالم حقيقي، لكنه ليس مختلفاً عن بْرَهْمَنْ، لأنّ بْرَهْمَنْ هو وحدة الاختلافات المكوِّنة للعالم. مَدْفا يُحاجج بأن العالم وبْرَهْمَنْ متمايزان أبدياً، وأنّ للحقيقة طبيعة ثنائية، بْرَهْمَنْ زائداً العالم، حيث يبقى بْرَهْمَنْ متمايزاً ومختلفاً دائماً عن عالم الأنفس والأشياء.

حسب فَيْدانْتا، علّم الأوْبَنِشَدْ أن الحقيقة النهائية هي بْرَهْمَنْ، وأن طريقة بلوغ هذه الحقيقة النهائية تكمن في تحرير **النفس** الأعمق، آتْمَنْ، من تجسدها في الذهن والجسد. بعض التعاليم العظيمة للأوْبَنِشَدْ التي أَسند مفكرو فَيْدانْتا تعاليمهم إليها هي كالآتي: تْشَنْدوغْيا (Chandogya) 7.25.2 : "**كل هذا هو آتْمَنْ**" ؛ بْرِهَدَرَنْيَكا

(*) هكذا وَردتْ وهي مرادفة لـ فِشِشْتَدفايْتا.

(Brihadaranyaka) 4.5.6: "**عند معرفة آتْمَن... يُعرَفُ كلّ شيء**"؛ تشندوغيا 6.2.1: "**كانت هناك كينونة فقط في البداية، وكانت واحدة بلا ثانٍ**"؛ مُنْدَكا (Mundaka) 2.2.11 وتشندوغيا 3.14.1: "**كل هذا هو بْرَهْمَنْ**"؛ بْرِهَدَرَنْيَكا 2.5.19: "**هذه النفس هي بْرَهْمَنْ**"؛ بْرِهَدَرَنْيَكا 1.4.10: "**أنا بْرَهْمَنْ**".

واقعة تعليم نهائية بْرَهْمَنْ/آتْمَنْ في الأُوْبَنِشَدْ نفسها كافية للتقليد لقبول صدقها، لأنّ الأُوْبَنِشَدْ يُعتبر حقيقة كُشفتْ بلا خطأ. مع ذلك، من المهم للعقل النقدي تبيين أن هذه التعاليم لا تتضارب مع العقل أو الخبرة. خطوة مهّمة بهذا الاتجاه يمكن إتيانها بتبيين أن المزاعم المعاكسة عن الواقع متناقضة ـ ذاتياً ومتعذّرة التصديق. وعَلَيْه، أمسى التفحّص النقدي للأنساق الأخرى جزءاً مهمّاً من أجندة فَيْدانْتا.

إظهار لاكفاية النظرات الأخرى، لم يكن كافياً أيضاً. إذْ كان ضرورياً أيضاً إظهار تناغم النظرة إلى الواقع، المزعومة بواسطة تأويل فَيْدانْتا للأُوْبَنِشَدْ، مع الأُوْبَنِشَدْ نفسه، وأنّ هذه النظرة ليست عرضة لأنواع الانتقادات الموجَّهة للأنساق الأخرى. بالتالي، صارت فلسفات فَيْدانْتا تطرح انتقادات عقلانية ضد الفلسفات الأخرى ودفاعات عقلانية لتأويلاتها وأنساقها.

لاثنائية شَنْكَرا

بْرهْمَنْ وحده هو الحقيقي

نظرة شَنْكَرا للواقع هي وجود حقيقة مطلقة ومستقلة واحدة، ووحدها هي الحقيقة الواقعية اللامتغيرة. وهي بْرَهْمَنْ في الأُوْبَنِشَدْ. هذه النظرة تقصي النظريات التي ترى العالم نتاجاً للعناصر المادية، أو تحولاً للمادة المتطورة غير الواعية، أو نتاجاً لنوعين من الحقائق المستقلة، مثل بْرَهْمَنْ والمادة.

حسب شَنْكَرا، بْرَهْمَنْ هو الحقيقة الكامنة وراء الظُهورات (Appearances) المكوِّنة للعالم الإمبيريقي. مع ذلك، لا ينبغي خلط بْرَهْمَنْ مع هذه الظهورات، لأنه يمتدّ وراءها، وليس محدوداً بها. من زاوية النظر الإمبيريقية والمفهوميّة (Conceptual) بْرَهْمَنْ موجود في العالم كأساس له. ومن زاوية النظر المُطلقة، بْرَهْمَنْ كائن وراء الواقع الإمبيريقي القابل للمعرفة بواسطة الحواس أو الذهن.

يتعذّر اثبات طبيعة ووجود بْرَهْمَنْ بالإدراك أو التفكير، لكن يتوجب إسنادها إما إلى أساس شهادة النص المقدّس (Scriptural Testimony) (الأُوْبَنِشَدْ) أو بواسطة الخبرة المباشرة والحدسية الممكنة من خلال التركيز اليوغيّ. مع ذلك، يمكن استخدام العقل لتبرير هذه الوسائل لمعرفة بْرَهْمَنْ.

للتوفيق بين التعدّدية (Plurality) المدرَكة والواقع الموضوعي للعالم من جهة، مع الاستنتاجات اللاثنائية للأُوْبَنِشَدْ من جهة أخرى، اعتبر شَنْكَرا عالم الظُهور غير حقيقي في الأخير. فالإدراك وهمي في نهاية المطاف. والعالم الذي يكشفه، رغم وجوده، هو مجرد ظهور، وليس حقيقياً. بْرَهْمَنْ وحده الحقيقي في النهاية، و**النفس** التي هي ذاتٌ محضة (Pure Subject)، آتْمَنْ، متطابقة مع بْرَهْمَنْ.

لدحض المزاعم الثنائية والتعددية المتضاربة عن طبيعة الواقع، يتفحّص شَنْكَرا أولاً نظرة سامْكِيا(*) (Samkhya) ثم نظرة فايْشَشِكا التعددية. فحسب سامْكِيا، العالم ثمرة تطور تلقائي لمادة غير واعية، بْرَكْرِتِيْ (Prakriti)، المتكونة من ثلاثة أنواع من غُنا (Gunas): **سَتْفا** (Sattva)، و**رَجَسْ** (Rajas)، و**تَمَسْ** (Tamas). سامْكِيا تنطوي في نظرتها على وجود غاية في العالم، لأنّ العالم موجود بشكل يُناسب

(*) هكذا وَردتْ وهي مرادفة لـ سَنْكيا.

الأنفس المُعادة الولادة ويمكنها من التحرر. لكن كيف، يسأل شَنْكَرا، يمكن للشخص افتراض العالم نتيجةً تصادفية لسبب غير واع، بينما يُختَبَرُ كنسقٍ متآلف من الموضوعات المترابطة والأحداث المنظمة؟ يُحاجج شَنْكَرا أن من غير المفهوم نسبةُ غرضٍ إلى الطبيعة غير الواعية، وبالتالي فنظرة سامْكِيا واهية.

نظرة فايْشَشِكا هي أن العالم تولّدَ عن تركيب من الذرّات (Atoms). لكن هنا أيضاً، كيف يمكن للذرات غير الواعية أن تولّد من تراكيبها النظام الذي أتاح القانون الأخلاقي المزعوم من فلاسفة فايْشَشِكا؟ فوق هذا، كيف ولِمَ كان على الذّرات غير الواعية البدء بالحركة والانضمام لبعضها وتوليد العالم؟ إذا كانت الذرات متحركة وانضمامها لبعضها ناجم عن طبيعتها الخاصة نفسها، عندها لا بداية العالم ولا انحلاله سيكونان ممكني التفسير. ولأن فلاسفة فايْشَشِكا يزعمون أن العالم يَتولَّد وَيفنى، فنظرتهم غير متّسقة، وبالتالي غير مقنِعة، حسب تحليل شَنْكَرا.

هكذا، تُرى تفسيرات فايْشَشِكا وسَنْكيا غير متّسقة مع الإطار العام لافتراضاتهما الخاصة. لكن افتراضاتهما الأساسية غير مقنِعة أيضاً. فنْيايا، وفايْشَشِكا، وسَنْكيا، ومِيْمامْسا، كلها تقبل الافتراض الأساسي لواقعة التغير والتسبب (Causation) الحقيقيين. بمعنى، إقرارها جميعاً بالتغيرات المتنوعة الواقعية الجارية في العالم وأن هذه التغيرات مُسَبَّبة. كيف، يسأل شَنْكَرا، تَرى هذه الأنساق السببية (Causality)؟

بخصوص العلاقة بين السبب والنتيجة، هناك نظرتان ممكنتان فحسب. إما تكون النتيجة موجودة سلفاً في السبب أو لا تكون. إذا كانت النتيجة غير موجودة سلفاً في السبب، ستكون عندها جديدة تماماً. هذه النظرة تُسمى اسَتْكارْيَفادا (Asatkaryavada) (لاوجود

النتيجة). وإذا زُعِم بوجود النتيجة سلفاً في السبب سَتْكارْيَفادا (Satkaryavada) فسيكون هناك تفسيران ممكنان فقط، أحدهما أو الآخر، وكلاهما يُنكران أنّ النتيجة واقع جديد. فمن جهة، يُمكن تفسير التغير السببي بأنه جعلُ ما كان ضمنياً في السبب ظاهراً، والبديل الآخر، هو القول إن لا فرق بين السبب والنتيجة.

دافعت نْيايا وفايْشَشِكا عن نظرة اسَتْكارْيَفادا للسببية، كما فعل بعض فلاسفة مِيْمامْسا. إذ حاججوا أن النتائج تُختَبَر كشيء جديد تماماً وأن هذه الخبرة صالحة. بعض فلاسفة مِيْمامْسا وكل فلاسفة سَنْكيا دافعوا عن نظرة سَتْكارْيَفادا، مُقرّين بالتغير باعتباره جعل ما كان ضمنياً في السبب بيناً، ولكنهم أنكروا أنّ النتائج واقع جديد.

شَنْكَرا، في تفحصه النقدي لهاتين النظرتين عن التسبب، وجدهما غير مقبولتين منطقياً. فلا شيء يمكنه إظهار النتيجة مختلفة عن سببها المادي. فقُدُور الصلصال هي صلصال، وخواتم الذهب ذهبٌ، وهكذا. بالإضافة، لا يُمكن لقِدْر الصلصال الوجود بمعزل عن الصلصال، ولا خاتم الذهب عن الذهب. بالتالي، من الخطأ القول إن النتيجة شيء جديد تمّ توليده وأنها لم تكن موجودة قبلاً. فمن جهة سببها المادي، كانت النتيجة موجودة دائماً. فوق هذا، لا خبرة عندنا بأشياء تأتي للوجود من لا شيء. وخبرتنا عن التغير دائماً هي خبرة عن شيء يُحول إلى شيء آخر. وتصوّرُ شيء يأتي للوجود من لا شيء ممتنع. وكل ما نستطيع التفكير به هو تحول شيء إلى آخر.

سَنْكيا حاججت بقوة أيضاً ضد اسَتْكارْيَفادا، مبيّنة أنْ لو كانت النتيجة شيئاً جديداً تماماً، دونما وجود مُسبق في أيّ صورة، علينا الإقرار حينها أن الوجود (Existence) ينشأ عن اللاوجود (Nonexistence). لكن إذا كان هذا ممكناً، لماذا لا يستطيع اللاوجود

توليد كلّ شيء؟ ورغم أن خثارة اللبن غير موجودة في الماء، لماذا لا يستطيع الماء توليد الخثارة؟ ورغم أن الذهب غير موجود في الصلصال، لماذا يتعذّر إنتاج خواتم الذهب منه؟ الماء لا يستطيع توليد خثارة اللبن، والصلصال يعجز عن توليد خواتم الذهب، لأنّ ليس للخثارة وجود مسبق في الماء ولا للذهب وجود مسبق في الصلصال. من جانب آخر، يُمكن توليد خثارة اللبن من الحليب لوجودها سلفاً فيه، ويمكن إنتاج خواتم الذهب من قُضبان الذهب للسبب عينه. من الواضح، أن اللاوجود لا يولّد النتائج، وأن الوجود المسبق فحسب هو المولّد لها، كما تَخلُص سَنْكيا.

شَنْكَرا يَقبل مُحاجات سَنْكيا هذه ضدّ اسَتْكارْيَفادا لكنه يمضي للحِجَاج ضد نظرة سَنْكيا بأنّ النتيجة موجودة سلفاً في السبب. إذا كانت النتيجة موجود سلفاً فعلاً، يسأل شنكرا، كيف يكون هناك تغيّر أصيل (Genuine)؟ فلو كانت النتيجة موجودة أصلاً، سيكون من المُحال حينها على ما هو موجود مادياً أن يصير نتيجة. إذْ لا معنى للحديث عن الآتي باعتباره الموجود أصلاً. ردّ سَنْكيا الذي يتفحصه شَنْكَرا هو أن الصورة (Form)، رغم عدم مجيء المادة إلى الوجود، هي التي تجيء، وهذا ما يسمح لشيء لم يوجد مُسبقاً، أن يَكون، تحديداً، الصورة الجديدة. لكن هذا، كما يقول شَنْكَرا، مجرّد صورة أخرى من اسَتْكارْيَفادا، التي ترى النتيجة شيئاً جديداً لم يوجد قبلاً. وهذا دحض ـ ذاتي، لأنه يتناقض مع رفض سَنْكيا نفسها لاسَتْكارْيَفادا.

لأن موقف سَنْكيا متناقض ذاتياً، فهو غير مقبول لشَنْكَرا. التحدي الذي يواجهه شنكرا هو تكوين نظرة متّسقة عن السببية مؤسسة على الوجود المسبَق للنتائج في أسبابها. ولمواجهة هذا التحدي عليه أن يكون متأكداً، خلافاً لسَنْكيا، من عدم افتراضه

الضمني لنظرة اسَتْكارْيَفادا. ولتعذّر إنكار إدراك التغيرات في الصورة، فالسؤال الحاسم لشَنْكرا هو: هل التغير في الصورة تغيّر حقيقي؟

حلُّ شَنْكَرا لذلك هو تبيين أنّ التغيرات المدرَكة في الصورة، لا تعني تغيراً في الواقع نفسه، ما لم يكن للصورة واقعها الخاص. لكن، بالطبع، للصورة وجود فقط اعتماداً على المادة، إذْ لا صورة إلا في المادة المشكَّلة (Formed Matter). مثلاً، ليس هناك صورة لقدح إلا لقدح مصنوع من الصلصال (أو مادة أخرى). إذا كان التغير في الصورة تغيراً في الواقع، سيكون شخص جالس مختلفاً فعلياً عن آخر واقف، لاختلاف الصورة. لكن، بالطبع، الشخص، جالساً أو واقفاً، هو الشخص نفسه، وعليه، ليس للصورة واقع مستقل.

مُحاجّة أخرى هي: إذا كانت الجواهر (Substances) مختلفة عن صورها، فمن المتعذّر آنذاك تفسير العلاقة بين الصورة والجوهر. إذْ لو كانت الصورة متمايزة عن الجوهر، فلا يمكن نسبتها إليه إلا عبر واقع ثالث يربطهما. لكن عندها، لأجل ربط هذا الواقع الثالث بالاثنين الآخرين، نحتاج واقعاً متمايزاً آخر. ولربط هذا الأخير بالآخرين، سنظلّ بحاجة لواقع آخر. هذه هي زُبدة مُحاجّة شَنْكَرا: إذا كانت الصورة متمايزة عن الجوهر ومرتبطة خارجياً به عبْر شيء ثالث، أي السببية، سيكون من المُحال تفسير التغيّر. للمساعدة على فهم هذه المُحاجّة، لنتخيل أن أ هي كتلة من الصلصال وب هو لونها الرمادي. افترضْ أن أ وب مرتبطان فقط عبْر ملازَمة اللون الرمادي للصلصال. الملازَمة هي شيء ثالث، ج. ورغم افتراض أن ج (الملازَمة) تفسِّر العلاقة بين أ (الصلصال) وب (اللون)، فما الذي يفسر العلاقة بين أ وج؟ وإذا كان هناك شيء رابع، د، مطلوب لربط ج مع أ، سيبدو حينها أنَّ شيئاً خامساً، ه، سيكون مطلوباً للرّبط بين ج ود. وإذا لم تكن هناك نهاية لهذا النكوص (Regress)، فإنّ أ وب

لم يُربطا بنجاح. أي، إذا كان الجوهر، والصلصال، ولونه غير مرتبطين فلا يمكن حينها للتغير في اللون أن يكون تغيراً في الصلصال. واقعاً، سامْكِيا تعجز حتى عن جعل فكرة "التغير في الصورة" ذات معنى.

الظهور والواقع

إذا كانت هذه المُحاجات صالحة، فستفضي إلى الاستنتاج باستحالة إحداثِ التسبب لتغيرٍ حقيقي. كيف، إذاً، يفسر شَنْكَرا خبرتنا بالتغير؟ فحيث إنّ التغيرات مدرَكة، من المُحال إنكار وجودها. وحلّ شَنْكَرا لهذا المأزق هو الاقتراح، بسبب تعذّر قبول التغيرات المدرَكة عقلانياً كتغيرات حقيقية، بوجوب وجودها كظهورات (Appearances) فحسب، كحالِ وجود الأشياء في حلم.

إذا كانت موضوعات العالم شبيهة بالموضوعات الوهمية لخبرة الحلم، عندها سيكون ممكناً التوفيق بين وجود بْرَهْمَنْ باعتباره وحده الواقعي في النهاية مع وجود العالم الإمبيريقي. الأفعى المدرَكة في الحلم موجودة في الحلم، لكنها ليست واقعية. وجودها يجب الإقرار به، فبخلاف ذلك لن يكون هناك حلم. لكن كونها واقعيةً لا يمكن الإقرار به، لأنّ لاواقعيتها هي ما يَسِمُ هذه الخبرة المحدَّدة كخبرة حلم. بالطريقة نفسها، موضوعات العالم الإمبيريقي موجودة، لأنها مُدرَكة. وإنكار وجود موضوعات العالم الإمبيريقي إنكار للخبرة الإدراكية المعتادة. بيْد أنّ المماثلة بين موضوعات الحلم والموضوعات المدرَكة في خبرة اليقظة توحي بأن موضوعات خبرة اليقظة، رغم وجودها من منظور خبرة اليقظة العادية، تبدو غير واقعية عندما يصحو الشخص على الحقيقة الأسمى لبْرَهْمَنْ.

هذه المماثلة تستلهم من واقعة تعذّر اعتبار موضوعات الحلم لاواقعية عندما يكون الشخص يَحلمُ. اذْ يمكن اعتبار موضوعات

الحلم لاواقعية فقط عند إدراك مستوى مختلف من الخبرة. فقط من نقطة مراقَبة خبرة اليقظة يمكن القول عن موضوعات الحلم إنها لاواقعية. بطريقة مشابهة، من نقطة مراقَبة مستوى آخر من الخبرة - الخبرة الأسمى لبْرَهْمَنْ - يمكن رؤية موضوعات خبرة اليقظة العادية لاواقعية.

إذا كانت المماثلة بين خبرة الحلم وخبرة اليقظة ناجحة، سيكون ممكناً التوفيق بين وجود العالم الإدراكي والإمبيريقي، ولاواقعيته، بالطريقة التي نُصالح فيها وجود موضوعات الحلم مع لاواقعيتها. وعند الصحو، ندرك أن الأشياء التي وُجدتْ في الحلم كانت غير واقعية، بالمقارنة مع تلك المُختبَرة في خبرة اليقظة. بالطريقة نفسها، عندما "نستيقظ" من خبرة اليقظة العادية على خبرة بْرَهْمَنْ، نستطيع إدراك لاواقعية الأشياء الموجودة في خبرة اليقظة مقارنة مع خبرة بْرَهْمَنْ(*).

(*) الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور (وكان من أكبر المتحمّسين للأفكار الهندية في الفلسفة الغربية) يناقش مسألة وجود الحلم وواقعيته في فقرة بارزة في الكتاب الأول من عمله الأساسي *Die Welt als Wille und Vorstellung*. آثرنا ترجمتها هنا (عن ترجمة إ. ف. ج. باين (E. F. J. Payne): *The World as Will and Representation*) لما يمكن أن توحيه من تقابُلٍ وصِلاتٍ مثيرة للاهتمام مع مناقشة شَنْكرا المذكورة تواً لهذه المسألة. يقول شوبنهاور: نحن لنا أحلام؛ أفلا يمكن إذاً أن يكون كاملُ الحياة حلماً؟ أو، بدقّة أكبر: هل هناك معيار مؤكَّد للتمييز بين الأحلام والواقع، بين الأوهام والموضوعات الواقعية؟ الزّعم بأن ما يُحلم به ذو جلاء وتمايز أقلّ مما الإدراك الواقعي، زعمٌ لا يستحق التفحص مطلقاً، لأنه لا أحد طرح الاثنين للمقارنة؛ فقط تَذَكُّرُ الحلم يمكن أن يُقارن مع الواقع الحاضر. يجيب كَنْت عن السؤال كما يلي: "الارتباط بين التصوّرات بعضها مع بعض طبقاً لقانون السببية يميّز الحياةَ عن الحلم". لكن حتى في الحلم، كلّ شيء مرتبط طبقاً لمبدأ العلّة الكافية في كلّ صُوره، وهذا الارتباط يُفصَمُ فقط بين الحياة والحلم، وبين الأحلام الفردية بعضها مع بعض. جواب كَنْت قد يكون من ثمّ كالآتي: الحلم الطويل (الحياة) ذو ارتباط كامل في ذاته طبقاً لمبدأ العلّة الكافية؛ لكن ليس له هذا الارتباط مع الأحلام القصيرة، رغم أن كلاً من هذه الأخيرة له في داخله الارتباط نفسه، وهكذا يُكسر الجسر بينه وبينها، وعلى أساس =

لفهم وجهة نظر شَنْكَرا بأن عالم الخبرة العادية بمجمله ظهور

= ذلك يُميز بين الاثنين. أنْ ندشنَ سؤالاً طبقاً لهذا المعيار حول ما إذا كان شيء ما قد حُلِمَ به أو حدث واقعياً، سيكون، مع ذلك، صعباً جداً، وعصيّاً على الإجابة غالباً. لسنا على الإطلاق في وضع يمكننا من تتبع الارتباط السببي، حلقة إثرَ أخرى، في الحياة الواقعية، بين الحدث في الخبرة واللحظة الحاضرة؛ ومع ذلك نحن لا نعلن لهذا السبب أنه قد حُلِمَ بها. لهذا في الحياة الواقعية لا نستفيد عادة من طريقة التحقّق تلك للتمييز بين الحلم والواقع. المعيار الوحيد المؤكد لتمييز الحلم عن الواقع هو في الحقيقة ليس سوى المعيار الإمبيريقي لحالة اليقظة، والذي بواسطته يُفصَم الترابطُ بين الأحداث المحلوم بها وتلك الموجود في الحياة اليقظة بتماسك ووضوح في كلّ الأحوال. برهان ممتاز على ذلك مُعطى من إشارة لهوبز (Hobbes) في الفصل الثاني من عمله ليفياثان (Leviathan)، بأننا نخطئ بسهولة في تمييز الأحلام عن الواقع عندما نرتمي من دون قصد نائمين بملابسنا، لا سيما عندما تكون مهمةٌ أو خطةٌ ما تشغل كاملَ فكرنا، وتجعل انتباهنا يستغرق في أحلامنا كما في لحظات يقظتنا. في هذه الحالات، تَكُون اليقظةُ مُلاحَظة قليلاً، تقريباً كقلّة ملاحظتنا للسقوط في النوم؛ الحلمُ والواقعُ يتدفقان في بعضهما ويصيران ملتبسَين. عندها، بالطبع، يبقى فقط تطبيق معيار كَنْت. إذا كان الارتباط السببي للحاضر، أو غياب ارتباط كهذا، عصيّاً على التوكيد بكل الأحوال، كما هو الوضع غالباً، عندها يجب أن يظلّ غير محسوم إلى الأبد ما إذا كان حدثٌ ما حُلمَ به أو حدثَ واقعاً. هنا من دون ريب تُقدِّم لنا العلاقة الوثيقة بين الحياة والحلم بوضوح كبير. لن نشعر بالخجل من الاعتراف بها، بعد أن تمّ تمييزها والتعبير عنها من رجال عظام كثيرين. الفَيْدا والبُرَنا (Puranas) لا تعرفان تشبيهاً أفضل لكامل المعرفة بالعالم الفعلي، والمسمّى منهما شبكة مايا (Maya)، من تشبيهه بالحلم، ولا تستعمل (Nos enim, quicunque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram) (Ajax, 125)، وهي صورة وقف شكسبير الى جوارها بجدارة أكبر:

"We are Such Stuff
As dreams are Made on, and our Little Life
Is Rounded with a Sleep."

"نحن كالمواد الخام
التي صُنعتْ منها الأحلام، وحياتنا الصغيرة
مُطوّقةٌ بالنوم."
(العاصفة، الفصل الرابع، المشهد الأول)

وأخيراً، كان كالدرون (Calderon) متأثراً جداً بهذه النظرة، حتى إنه بحث عن التعبير عنها بنوع من الدراما الميتافيزيقية "الحياة حلم".

بعد هذه الفقرات الكثيرة من الشعراء، قد يكون مسموحاً لي الآن التعبير عن نفسي =

فحسب، كظهور موضوعات الحلم، من المهم فهم طبيعة الظُهور. مثال على الظهور غير الواقعي، كما يُرى في فَيْدانْتا، هو الحبل الذي يُرى خطأً كأفعى. فزعمُ الحبلِ أفعىٍ ناجم عن الجهل بكونه حبلاً. وإذا كان معروفاً كحبلٍ، لما ظُنّ خطأً كظهور أفعى حقيقي.

لكن الجهل بذاته غير كاف لتوليد وهم أفعى. ففي النهاية، هناك أشياء عديدة يجهلها الشخص، لكنه لا يقول عنها أفاعي. الجهل المولِّد للوهم يجب أن يكون ذا جانبين. أولاً، أن يحجب الواقع الموجود فعلاً، على سبيل المثال، الحبل. ثانياً، أن يحرّف فعلياً ما هو موجود واقعياً، ويقدّمه كشيء مختلف عما هو عليه، وفي مثالنا، تصوير ظهور أفعى كأفعى حقيقية.

الآن، إذا كانت طبيعة العالم مجرّد ظهور، موضوعاً وهمياً، فلا بدّ ساعتها أن يكون العالم أيضاً نتاجاً للجهل. الواقع الكامن ليس

= باستعارة. الحياة والأحلام أوراقٌ من الكتاب نفسه. القراءةُ النسقيةُ للكتاب هي الحياة الواقعية، لكن عندما تصل ساعةُ القراءة الفعلية (النهار) إلى نهايتها، وتأتينا تلك الفسحة من الاستجمام، فإنّنا غالباً ما نقلّب صفحاتِ الكتاب بإهمال، ونعود لصفحة هنا أو هناك من دون منهج أو ترابط. أحياناً نَقلبُ صفحة قرأناها سابقاً، ثم أخرى لا تزال مجهولة لنا، لكن دائماً من الكتاب نفسه. صفحةٌ معزولة كهذه، بالطبع، ليست مرتبطة بالقراءة المتماسكة ودراسة الكتاب، مع ذلك هي ليست أدنى منزلة بكثير، إذا لاحظنا أن كاملَ القراءة الجادّة المتماسكة تبدأ وتنتهي بارتجال أيضاً، ويمكن بالتالي اعتبارها مجرّد صفحةٍ منفردة أوسع.

هكذا، رغم تمييز الأحلام الفردية عن الحياة الواقعية بواقعةِ لاتلاؤمها مع استمرارية الخبرة السائرة بثبات خلال الحياة، وأن حالة الصحو توضح هذا الاختلاف، فهذه الاستمرارية للخبرة تنتمي تحديداً للحياة الواقعيةِ كصورة لها، ويمكن للحلم على النحو نفسه الإشارة إلى الاستمرارية في ذاته. والآن، إذا افترضنا نقطةَ استشراف للحُكم خارجة عن الاثنين، سنجد أنْ لا اختلاف واضحاً في طبيعتهما، ونكون مرغمين على الاعتراف للشعراء بأن الحياة حلم طويل (*Die Welt als Wille und Vorstellung*، ترجمه الى الإنجليزية إ. ف. ج. بـايـن (E. F. J. Payne) (*The World as Will and Representation*)، Dover Edition ص 16-18).

مُعمّىً ومحجوباً عن النظر فقط، بل مُحرّف فعلياً لشيء آخر غير ما هو عليه. بسبب هذا التشويه تحريف (Distortion)، يُظن الواقع الحقيقي، بْرَهْمَنْ، خطأً كعالم للموضوعات الإمبيريقية العادية. لكن هذه الموضوعات ليست واقعية؛ فهي مجرد تشويه يخفي بْرَهْمَنْ، وهو الواقعي وحده.

طبعاً، من زاوية نظر الجاهل فقط يوجد الجهل. وفقط بواسطة هذا الجهل يتجلّى العالم، حاجباً الواقع الحقّ لبْرَهْمَنْ، مفضياً بنا لأن نرى خطأً، أنّ العالم، وليس بْرَهْمَنْ هو الواقعي. تماماً كما يُخلَق الوهم عندما يجعل الساحر قطعةَ نقدٍ واحدة تظهر كقطع نقدٍ عديدة (رغم أنْ ليس هناك وهم للساحر؛ فالوهم يوجد فقط للمشاهدين الجهلة)، هكذا من زاوية نظر الواقع المطلق، ليس هناك وهم التعدّدية (Plurality). هناك فقط بْرَهْمَنْ، الواقع الواحد الحقّ، كما أنه بالنسبة إلى الساحر هناك قطعة نقدية واحدة لا غير. فبالنسبة إلى الحكيم، الذي ينجح في الرؤية رغم وهم الساحر، لن تبدو هناك قطع نقدية عديدة. على النحو ذاته إلى الحكيم الذي يَخبُرُ بْرَهْمَنْ، لا يظهر عالم الموضعات الإمبيريقية كواقع نهائي.

بالنسبة إلى شَنْكَرا، ما هو واقعي في الآخر، بْرَهْمَنْ، لا يتغير. وما يتغير، العالم الإمبيريقي، لا يمكن أن يكون واقعياً في نهاية المطاف. إنه عالم ظهورٍ فحسب حيث تظهر الأشياء متغيرة نتيجة للأسباب. بالتالي، يتوجب اعتبار نظرية شَنْكَرا عن التغير السببي نظرية عن التغيّر الظاهري (Apparent Change). فرغم أن الأشياء تبدو متغيرة، فعند المستوى الأعمق من الواقع، مستوى بْرَهْمَنْ، لا شيء يتغير. وفي التحليل الأخير، عند مستوى بْرَهْمَنْ، ظهور التغير هو مجرد ظهور.

لاعتباره التغير ظهوراً وليس واقعاً، يستطيع شَنْكَرا تفسير تلك

الفقرات في الأوْبَنِشَدْ التي تتكلم عن العالم باعتباره متولداً عن بْرَهْمَنْ. خارجياً، تولُّد العالم من بْرَهْمَنْ تغيرٌ يناقض الزعم بأن الواقع في النهاية غير متغير. وباستخدام نظرية التغير الظاهري، يُحاجج شَنْكَرا بإمكان تولّد العالم من بْرَهْمَنْ على غرار تولّد الأفاعي من الحبال وتولّد العصي المكسورة في الماء (عبر الانكسار). فثمة وجود بالقَدْرِ الذي توجد فيه موضوعات للخبرة. لكن لا واقع هناك، لأنّ الموضوعات وهمية، وهي نتيجة للجهل.

نجاح تفسير شَنْكَرا للعالم كظهور متولد عن الجهل يعتمد بشكل كبير على المماثلة مع الإدراك الوهمي. وليجعل المماثلة صالحة، كان على شَنْكَرا فعلُ شيئين. أولاً، تبيين أن الإدراك، على الأقل من حيث المبدأ، وهمي. ثانياً، تبيين أن المماثلة مع الوهم الإدراكي ملائمة لتفسير ظهور العالم.

تُقرّ نْيايا بأن الخطأ الإدراكي ممكن لكنها تراه نوعاً استثنائياً من الإدراك. فما يحدث حين إدراك أفعى ساعةَ رؤية حبل هو أن الإدراك يكوّن صورةَ ـ ذاكرةٍ لأفعى مدرَكة في الماضي تَكون من القوة بحيث يُمسي الشخص واعياً مباشرة بها، ظانّاً أنها موضوع مدرَك.

إذا كان تعليل نْيايا للخطأ الإدراكي صحيحاً، ستكون فكرة وهمية العالم عندها خاطئة. فالقول بأن العالم الذي ندركه الآن وهمي له معنى فقط عند افتراض إدراك سابق للعالم الحقيقي واستبداله الآن بالعالم المدرَك حالياً. لكن هذا حِجَاج لمصلحة واقعية العالم الإمبيريقي لا لمصلحة نظرة فَيْدانْتا عن العالم باعتباره لاواقعياً.

اعتراض شَنْكَرا الأول على نظرية نْيايا عن الخطأ الإدراكي هو أن من المُحال إدراك شيء وُجِدَ في زمان ومكان آخرين في اللحظة

الحاضرة. فما يُدرَك هو **هذا**، والذاكرة هي دائماً عن **ذاك**، مهما كان جلياً. هكذا، حسب تعليل نْيايا، سيكون وجود الموضوع الوهمي متعذّر التفسير. افتراض فكرة ذاكرة تستطيع نقل الموضوعات فعلياً من زمان ومكان معينين لآخرَين افتراض متعذّر القبول.

اعتراض شَنْكَرا الثاني هو أن نظرة نْيايا غير مقنِعة لأنّ ما لا يوجد هنا الآن بوسعه الظهور كما يوجد هنا الآن، نتيجة الجهل بما هو موجود هنا الآن.

بعد تفحّصه للنظريات المنافسة عن الخطأ الإدراكي، يمسي شَنْكَرا مستعداً لتقديم نظرته الخاصة. بابسط الصِّيَغ، نظرته هي أن الخطأ الإدراكي يحدث عندما لا يُدرك الموضوع الحاضر فعلياً ويركّب الذهنُ موضوعاً آخر، ليستبدله بالموضوع الفعلي. من حيث مَثلِ الأفعى ـ في ـ الحبل، سيقول شَنْكَرا إنّ الحبل لم يدرَك، لكن الذهن خلق أفعى واستبدلها بالحبل، مولّداً بذلك وهم الحضور الفعلي لأفعى.

الموضوع الوهمي، رغم أنه مستحدث من الجهل، فهو موجود، لأنه حاضر للاوعي. عندما يُظنُّ حبلٌ خطأً كأفعى، لا يمكن إنكار وجود الأفعى. وحضورها هو ما يجعل الشخص يصرخ ويهرب بعيداً. إنها ليست واقعية، لأنها مجرد تركيب (Construction). وهذه الأفعى، رغم أنها قد تخيفك، فهي لا تستطيع اللدغ. فوق هذا، عندما يُزال الجهل المولِّد للتركيب، يختفي الموضوع المركَّب أيضاً. وعند إدراك أنَّ ما شوهد هو حبل فحسب، فإنّ الأفعى لا يمكن أن توجد بعدها ولا يمكن أن تخيفك.

عادة ما نقول إنَّ ما يوجد واقعي. لكننا لا نقول إنَّ ما يوجد كمجرّد تركيبٍ في الذهن واقعي. هكذا، رغم إقرارنا بوجود

موضوعات مختلفة في أحلامنا، فإننا ننكر واقعيتها. بالطريقة نفسها، رغم أن شَنْكَرا ينكر الواقعية النهائية للعالم، فهو لا ينكر وجوده.

لتقييم تمييز شَنْكَرا بين الوجود والواقع، نحتاج تفحص تصنيفه للواقع لمستويات **أربعة**. في المستوى **الأول**، لا شيء يمكن أن يوجد؛ وهذا هو مستوى الأشياء المتعذّرة منطقياً، مثل الدوائر المربعة. في المستوى **الثاني** موضوعات الأحلام والأوهام. ورغم وجود هذه الموضوعات في أذهاننا، فإن واقعيتها تُبطَلُ بخبرة اليقظة العادية. في المستوى **الثالث**، نجد موضوعات خبرة اليقظة العادية التي يعتبرها الواقعي واقعاً نهائياً. لكن هذه الموضوعات ليست واقعية في الآخر، لأنها تُبطل بخبرة بْرَهْمَنْ. وفي المستوى **الرابع** هناك الواقع النهائي، بْرَهْمَنْ، المتعذّر إبطاله بأي شيء.

هكذا، لا ينكر شَنْكَرا وجود العالم أو أياً من موضوعات الخبرة. بالأحرى، إنه يضيف مستوى آخر من الواقع بالإقرار بواقع أَسمى وراء مستويات الحلم وواقع اليقظة. الاعتراف بهذا الواقع الأَسمى يوسّع تصورنا عن الواقع. ففقط من زاوية نظر الواقع يمكن رؤية بقية الوجود لاواقعياً في النهاية. بهذا الخصوص تَكون القضية شبيهة باليقظة والحلم. فما لم يستيقظ الشخص، من المُحال اعتبار موضوعات الحلم لاواقعية. في داخل الحلم فقط يمكن اعتبارها كذلك. لكن عندما يستيقظ الشخص، فإن وجود موضوعات الحلم لا يُنكَر. بل يُميّز الشخص ببساطة حينها أن موضوعات الحلم كانت مجرد موضوعات حلم. والآن فقط يُرى مستوى أَسمَى من الواقع وتحديداً، واقع اليقظة. بطريقة مشابهة، يمكن للشخص أن يصحو بواسطة الاستنارة على الواقع الأَسمى، بْرَهْمَنْ، ويكتشف أنه حتى ذلك الوقت كانت له مجرد خبرة يقظة عادية وليست خبرة واقع حقّ (إدراك آتْمَنْ).

نظرة شَنْكَرا لطبيعة الواقع تقدم تفسيراً لكل من التوفيق بين التعددية المدرَكة في العالم مع وحدانيته (Oneness) المطلقة، ولتماهي النفس مع هذه الوحدانية المطلقة. فبوسعه القول، "**كلُّ هذا هو ذاك**" (All this is that)، حيث "هذا" تشير للعالم الإمبيريقي و"ذاك" تشير لبْرَهْمَنْ، فالعالم، ببساطة، هو سوء ـ إدراك (Misperception) وسوء ـ تصّورِ (Misconception) بْرَهْمَنْ. إنه كالقول إنّ القطع النقدية العديدة للساحر هي واقعاً قطعة نقدية واحدة كانت معروضة قبل أداء السحر. لكن بسبب جهلنا نتوهم أن القطعة النقدية الواحدة قطعٌ عديدة. بطريقة مشابهة، وبسبب الجهل، نتوهم خطأً أن العالم هو بْرَهْمَنْ.

وعلى النحو ذاته، نحسب خطأً أن النفس البسيكولوجية هي الواقعُ الحق، بينما في الحقيقة هي في الآخر وهمية وغير حقيقية. أن نقول "**أنت هو ذاك**"(*) (Thou art That) يعني القول إن "أنت" ـ أيّ النفس التي يعتبرها الإنسان نفسَه في الجهل ـ ليست في ظاهرها، بل في واقعها الحقيقي، وهو بْرَهْمَنْ. بالنسبة للجاهل، النفس هي بْرَهْمَنْ بصورة كامنة لا غير، ويُنال هذا الإمكان عبْر دحر الجهل. من وجهة نظر بْرَهْمَنْ، يتعذّر أن تكون النفسُ بْرَهْمَنْ بصورة كامنة فقط. فاعتبار الأفعى حبلاً بصورة كامنة شيء، وشيء آخر تماماً الافتراض، من زاوية الأشياء الموجودة واقعياً، أن الأفعى حبل.

بسبب الجهل بطبيعتنا الحقة، آتْمَنْ، ننزع للخلط بين النفس كذاتٍ للخبرة (Subject of Experience) والنفس المُختبَرة (Experienced). النفس المُختبَرة تنتمي لعالم الموضوعات. ومن زاوية نظر النفس المختبِرة، وهي دائماً ذاتُ ـ الخبرة، تكون النفس

(*) إشارة لقول أودّلَكا لأبنه شْفَيْتكِتو كما سبق.

المُختبَرة كموضوع لا ـ نفس (Not-Self). ففي الخبرة العادية، النفس واللا ـ نفس، تختلطان.

بالنسبة إلى شَنْكَرا، إدراك بْرَهْمَنْ هو إزالة الجهل المفضي للظن الخاطئ بأن ظهور اللا ـ نفس هو حقيقة **النفس**. بْرَهْمَنْ، المتطابق مع آتْمَنْ، **النفس** الحقة، وحده واقعي في النهاية. والجهل يحجب هذه الحقيقة، لكن الإدرك العملي (Practical) **للنفس** النهائية يقضي على الجهل.

المعرفة النظرية بالواقع النهائي بالطبع متعذّرة. فمعرفة كهذه تستبعَد بواقعة أنّ الواقع النهائي ذاتٌ محضة (Pure Subject)، واحدة لا ثانية لها. معرفة بْرَهْمَنْ معرفة عملية، فهي مسألة خبرة شخصية فورية ومباشرة. ولأن الكون في النهاية متطابق مع **النفس**، فإنّ بلوغ بْرَهْمَنْ يعني أن يكون الشخص تماماً نفسَه وقد خَبَرَ حقيقته النهائية.

النفس الحقّة، آتْمَنْ، ليست ظهوراً وبالتالي غير خاضعة لقوانين الظُهورات (Appearances). قوانين التسبّب (Causation) تنطبق على عالم الظهورات، وليس على عالم الواقع، أو بْرَهْمَنْ. لا يمكن أن يقال عن **النفس** إنّها مرتبطة سببياً بعالم الظهورات، لأنها ليست سبباً ولا نتيجة، فهذه العلاقات تنتمي فقط للمستوى الأدنى من الظهورات.

وإذا كان آتْمَنْ غير مرتبط بالظهورات المكوِّنة للعالم الإمبيريقي بأي طريقة معروفة، يصير متعذّراً معرفة بْرَهْمَنْ إلا بخبرة حميمة (Intimate) تظلّ متعذّرة التوصيف أو التوصيل. فإدراك الشخص أنه **نفس** الوعي المحض (Self of Pure Consciousness)، الحرة من التغير والمعاناة، يصادَق باستنارته الخاصة. وكما يسأل شَنْكَرا في سياق تعليقه على بْرَهْما سُوْتْرا: "كيف للمرء تفنيد واقعة أنّ لشخص

آخر معرفة ببْرَهْمَنْ؛ مكفولة كما هي بقناعة قلبه؟" (15.I.IV).

لاثنائية رَمَنُجا المعدَّلة

رَمَنُجا، المفكر الفَيْدانتي من القرن الحادي عشر الذي أولَ الأوْبَنِشَدْ كتعليم للّلاثنائية المعدَّلة فِشِشْتَدفايْتا (Vishishtadvaita)، يوافق شَنْكَرا على أن الواقع النهائي واحد وليس تعددياً. لكنه يختلف حول طبيعة هذا الواحد. نظرة رَمَنُجا هي أن بْرَهْمَنْ، باعتباره الواقع النهائي، غير متمايز عن العالم الإمبيريقي، بل إن هذا العالم جزء مُكوِّن منه. فبْرَهْمَنْ وحدةٌ مصنوعة من الاختلافات المؤسِّسة للعالم المُختبَر فضلاً عن كونه أساس ذلك العالم.

يُحاجج رَمَنُجا بأن التطابق والاختلاف متلازمان ومعتمدان على بعضهما. وافتراض أحدهما من دون الآخر افتراضُ **لا شيء فارغ** (Empty Nothing). فالوحدة هي وحدة أشياء مختلفة، والهُوية هي هوية أجزاء. وعند إنكار الأشياء المختلفة والأجزاء، لن تكون هناك لا وحدة ولا هوية. الوحدة المكوِّنة لبْرَهْمَنْ، حسب رَمَنُجا، هي وحدة الأنفس والأشياء المختلفة المكوِّنة للعالم. والهُوية هوية هذه الأجزاء الموجودة كطبقة تحتية.

يُحاجِج رَمَنُجا أيضاً بتعذّر تطابق النفس مع المعرفة، لأنّ المعرفة تتطلب عارفاً ومعروفاً (A known and a knower). وإذا لم يكن هناك معروف فلا عارف ثمة، وعَلَيْه فاعتبار النفس عارفاً محضاً دونما معروف يعني إزالتها. بالأحرى، ينبغي القول إن الوعي هو الطبقة التحتية للنفس، حيث يتاح للنفس معرفة وحدة الواقع.

بالتالي، نظرة رَمَنُجا هي أن بْرَهْمَنْ وحدة عضوية مؤسسة من هوية الأجزاء. وهي ليست مجردة، بل متعيِّنة، مكوَّنة من الموضوعات المختلفة للوعي فضلاً عن الوعي نفسه. هذه الوحدة

العضوية يسميها رَمَنُجا بْرَهْمَنْ، أو الربّ (The Lord) إِشْفَرا (Ishvara).

فنظرته هي أن الأشياء والأنفس متمايزة عن بْرَهْمَنْ بالطريقة التي يتمايز فيها جسد الشخص عن نفسه. وحسب هذه النظرة، تُدام وحدة الواقع لأنّ الشخص شيء واحد، لكن التعدّدية تُدام أيضاً لأنّ الشخص مُكوَّن من نفسٍ وبدنٍ معاً. فوق هذا، حسب هذه المماثلة، يَكُون بْرَهْمَنْ فوق الأنفس والأشياء، تماماً كما أن نفس الشخص أسمَى من بدنه، حيث ينتمي الجسد للنفس كخاصية لها. الحال كما يشرحها رَمَنُجا هي كالآتي:

> بْرَهْمَنْ الأعلى هو نفسُ الكلّ. كلّ الكائنات الحية وغير الحية تكوِّن جسده. الجسد كائن يوجد لأنه صيغة للروح التي يجسدها فحسب. الجسد والروح، رغم سماتهما المختلفة، متمايزان دائماً. ينتج عن هذا التعليم المركزي أن بْرَهْمَنْ، بكل صيغه من الكائنات الحية وغير الحية، هو الواقع النهائي[1].

حسب هذا التفسير، الواقع واحد، كالإنسان، حيث تمثل الأشياء والأنفس العديدة في الكون جسده وحيث بْرَهْمَنْ هو **نفس** الواقع (Self of Reality). والجسد واقعي، رغم وجوده اللامستقل، كصيغة لكينونة بْرَهْمَنْ. هكذا، فالأنفس الفردية والأشياء الفردية هي الخصائص أو الصيغ الواقعية لبْرَهْمَنْ.

حسب الميتافيزيقيا الكامنة وراء هذا التعليل لعلاقة بْرَهْمَنْ مع

---

(1) انظر: *Vedarthasamgraha of Shri Ramanujacarya*, para. 81.
ترجمه المؤلف عن النص السنسكريتي وحرره أستاذه، شري كريشنا ساكسينا (Shri Krishna Saksena).

الأنفس والأشياء، فإنّ الجوهر (Substance) وحده واقعي باستقلالية، وكل ما يوجد كسمات أو خصائص للجوهر يوجد كصيغة له ويُمكن تعريفه بالجوهر الذي هو صيغته. لا ينبغي فهم التعليم القائل، "**الكلُّ هو بْرَهْمَنْ**" (All is Brahman)، كتأكيد على وجود بْرَهْمَنْ وحده دونما خصائص، فحسبَ تأويل كهذا لن يكون هناك "كلّ" ليُمكن تعريفه بواسطة بْرَهْمَنْ. بالأحرى، ينبغي اعتبار الـ "كلّ" إحالة إلى الأشياء والأنفس المختلفة الموجودة في العالم، فهذه هي المواصفات الحقيقية لبْرَهْمَنْ. صيغة وجودها هي صيغة جسده. فكما أن الجسد لا يوجد الا كجسد لنفس، كذلك لا توجد الأنفس والأشياء الاّ بعائديتها لبْرَهْمَنْ.

رَمَنُجا يدعم نظرته الميتافيزيقية بنظرية للمعنى تكون فيها التعابير المُحيلة إلى كيفيات الجوهر مُحيلة أيضاً للجوهر الذي تميّزه الكيفيات. مثلاً، إذا قلنا، "المدرّس أبيض الشعر"، فإنّ "أبيض الشعر" تحيل إلى لون شعر المدرس، لكنها تحيل أيضاً إلى المدرس الذي شعره أبيض، فامتلاك شعر أبيض يميّز المدرس. لكن الإحالة لا تتوقف هنا، فكون الشخص مدرساً هو كيفية للشخص الذي هو مدرس، وهكذا تُحيل "مدرس أبيض الشعر" إلى سمةٍ لشخص وللشخص الموسوم بها. وأن يكون شخصاً، بدورها، سمة لمادة ونفس، وهكذا فالتعبير "شخص ـ مدرس ـ أبيض ـ الشعر" يُحيل إلى ما وراء مجرد الشخص إلى الواقع الذي يَكونُ الشخصُ سمةً له. بالمواصلة على هذا النحو يُرى التعبير "أبيض الشعر" مُحيلاً في النهاية للواقع المطلق الذي يعتمد عليه كلّ شيء آخر في وجوده باعتباره صيغةً للنهائي. هذا النهائي هو، بالطبع، بْرَهْمَنْ، وعليه فكل التعابير تُحيل إلى بْرَهْمَنْ. إذا لم يوجد بْرَهْمَنْ كواقع نهائي تُحيل إليه التعابير جميعاً، فلن يكون ثمة شيء للتعابير لتحيل إليه، كما أنه لو

لم يكن هناك جوهر نهائي، لن يكون هناك شيء للسِّمات لتصير سماته، ولن تكون هناك سمات. هكذا إذا كانت هناك سمات ـ وهذا ما لا يمكن إنكاره، فالخاصيات هي الموضوعات الأولية للإدراك التي تستند إليها المعرفة ـ يجب أن يكون هناك أيضاً بْرَهْمَنْ باعتباره المرجِع النهائي لهذه الخصائص.

رَمَنُجا يضع هذه النقطة كما يلي:

> هذه هي العلاقة الأولية بين الأَسمَى وعالم الأنفس الفردية والكيانات المادية. إنها علاقة الروح بالجسد... الجسد الذي يكون في اعتمادٍ تام، يُتحكَّم فيه بواسطة الآخر ويخدمه ويكون بالتالي صيغته التي يتعذّر فصلها عنه، ويُسمى جسده. هكذا هي العلاقة بين النفس الفردية وجسدها. ولأن العلاقة على هذا النحو، فإنَ النفس العليا، المالكة لكلّ شيء كجسد لها، يُشار إليها بالعبارات جميعاً. (فَيْدَرْتَسَمْغْرَها بارا 95)

على هذا النحو يَرى رَمَنُجا واقع كلّ من الأنفس وبْرَهْمَنْ من خلال الإقرار بالاختلاف ضمن الهوية، التي هي بْرَهْمَنْ. فالأنفس حقيقية باعتبارها تمايزات ضمن (وليس عن) الواقع النهائي.

فَيْدانْتا مَدْفا الثنائية

مدرسة ثالثة للفَيْدانْتا، وهي مدرسة مَدْفا، الذي عاش في القرن الثالث عشر، تختلف عن مواقف مدرستي شَنْكَرا ورَمَنُجا بالزعم بوجود ثنائية أساسية في العالم. حسب مَدْفا، العالم كما هو مُختبَر إمبيريقي، وأساس هذا العالم، بْرَهْمَنْ، متمايزان جذرياً وأبدياً. والنفس التي تَخبُرُ العالم وبْرَهْمَنْ متمايزة عن كلّ من بْرَهْمَنْ والعالم الإمبيريقي.

مُحاجّة مَدْفا الأساسية لمصلحة موقفه هي أن الإدراك الحسّي

(Perception) جوهرياً هو قضية الوعي بفرادة (Uniqueness) شيء ما. ولأن الإدراك هو أساس كلّ المعرفة، ولأن الإدراك يعتمد على إدراك الاختلافات، يكون الزعم بعدم وجود اختلافات إبطالاً لأساس الحِجَاج نفسه بعدم وجودها. فالموضوعات تدرَك باعتبارها متمايزة عن النفس، وأساس الأشياء أو النفس يدرَك باعتباره مختلفاً عن كلّ منهما. ليس هناك إمكان لدليل على أن هذه الاختلافات المدرَكة خاطئة، لأنها تشكل الإمكانية الفعلية للمعرفة. وعليه، يجب الإقرار بهذه الاختلافات الأساسية.

بالإضافة، يتوجب تمييز الأنفس الفردية عن بْرَهْمَنْ عندما يُقال عنها إنها عالقة في المعاناة والعبودية، لأنّ بْرَهْمَنْ لا يعاني. ولوجوب انطلاق كلّ محاولة لنَيل التحرر من النفس الفردية المعانية، فإنّ وجود الأنفس الفردية يتعذّر إنكاره. لكن إذا تمّ الإقرار بالأنفس الفردية، فيتوجب الإقرار بها باعتبارها مختلفة عن بْرَهْمَنْ. ولن يكون مجدياً القول إنّ النفس الفردية كمُعانيةٍ مختلفة عن بْرَهْمَنْ لكنها كمُنعتقةٍ من المعاناة متطابقة معه، لأنّه لا يُمكنُ القول عن شيئين مختلفين حقاً، في أيّ وقت، إنهما الشيء عينه. الانعتاق من المعاناة لا يغير طبيعة شيء، ويجعله آخر. وما هو ليس بْرَهْمَنْ لن يصير بْرَهْمَنْ بمجرد الانعتاق من المعاناة. لكن إذا كانت الحال كذلك، والاختلاف الأولي مفترَض، فإنّ الأنفس الفردية وبْرَهْمَنْ يجب أن يظلا مختلفين إلى الأبد.

يُحاجِج مَدْفا بالطريقة ذاتها لمصلحة الاختلاف الأبدي بين بْرَهْمَنْ والمادة (Matter). وعلى امتداد الخطوط نفسها، وبحِجَاجه لمصلحة الاختلاف الحقيقي بين الأنفس والمادة، وبين نفس وأخرى، وبين شيء وآخر، يصل إلى "**الاختلافات الخَمْسة**". وهي الاختلافات بين **(1)** بْرَهْمَنْ والمادة و**(2)** بْرَهْمَنْ والأنفس و**(3)** الأنفس والمادة و**(4)** نفس وأخرى، و**(5)** شيء وآخر.

الأساس الإبستيمولوجي لزعم مَدْفا بوجود هذه الاختلافات الأساسية الخمسة يتوقف على تحليله للمعرفة ككشف متزامن عن كلّ من الذات التي تعرِف والموضوع الذي يُعرَف. فحسب تحليله هذا، ليس ثمة انكار لاختلاف الذات عن الموضوع، لأنّ المعرفة دائماً معرفة بشيء ما، ودائماً لأجل شخص ما. فوق هذا، معرفة شيء محَّدد تعني معرفته كذلك الشيء وليس سواه، وهذا يعني الوعي باختلافاته عن الأشياء الأخرى. لكن إذا كان هذا صحيحاً، والاختلافات بين الذات والموضوع وبين موضوع وآخر ممكنة المعرفة، فيتوجب انكشافها في المعرفة. هكذا، فالمعرفة في طبيعتها الفعلية تكشف عن الاختلافات في الواقع. هذه الاختلافات يتعذّر إنكارها من دون إنكار أساس وطبيعة المعرفة نفسها. وإذا سُعي لذلك ضمن حدود المعرفة، ستكون المحاولة مُبطِلة لنفسها، لتطلبها رفضاً يفتقر إلى نقطة الاستناد لممارسة الرفض.

لأن المعرفة تكشف اختلاف الأشياء عن بعضها وعن النفس، ولأن من المُقرّ به أن الأنفس والأشياء تعتمد على بْرَهْمَنْ في وجودها، فإن مَدْفا يزعم باختلاف حقيقي بين بْرَهْمَنْ، والأنفس، والأشياء.

وعلى خلاف رَمَنُجا، لا يعلل مَدْفا هذه الاختلافات بصيغة سمات بْرَهْمَنْ، للإبقاء بالتالي على وحدة الواقع، بل يزعم باختلافها كجواهر (Substances). لكن إذا كانت جواهر مختلفة، سيكون من الصعب حينها رؤية كيف أن الأشياء والأنفس - كجواهر نهائية - بوسعها الاعتماد في وجودها على جوهر ثالث، فأنْ يكون الشيء جوهراً يعني وجوده باستقلالية وبذاته.

واقعاً، تصعب رؤية علّة الحاجة إلى افتراض جوهر ثالث كواقع نهائي. بالطبع، مَدْفا كاره للتخلي عن اعتماد الأنفس على بْرَهْمَنْ، إذ

يجب حينها التخلي عن كلّ التعاليم التقليدية عن الخلاص. وإذا كان عليه التخلي ليس عن الاعتماد فحسب، وإنما عن بْرَهْمَنْ باعتباره الحقيقة النهائية، فسيتخلى حينها عن التقليد بمجمله. لكن مَذْفا يُحاجج بأنّ الأشياء والأنفُس، رغم أنها جواهر، فإنها أنواع من الجواهر مختلفة عن بْرَهْمَنْ. بْرَهْمَنْ وحده المستقل تماماً، وبقية الجواهر، مع أنها حقيقية وموجودة بانفصال، لكنها معتمدة في النهاية عليه.

كل من التقاليد الفَيْدانتية الثلاثة التي تفحصناها تقاليد متواصلة إلى وقتنا الحاضر. فَيْدانْتا أدْفايْتا، على سبيل المثال، نُوصرتْ من سَرفَبلي رَدَكْرِشْنَن (Sarvapalli Radhakrishnan) (1888-1975)، الفيلسوف الشهير ورئيس الهند. انظر الفصل 13 لمنافشة فلسفته.

أسئلة للمراجعة

1. يدعم شَنْكَرا زعمه بأن بْرَهْمَنْ وحده الواقعي بالحِجَاج ضد فلسفة التغير الواقعي. ما هي مُحاجّاته؟ هل هي سليمة؟

2. لأجل تفسير إدراك تعددية الأشياء مع الدفاع عن أنّ بْرَهْمَنْ وحده الحقيقي، يحلل شَنْكَرا مفهوم الظهور. ما الذي يعنيه شَنْكَرا عندما يصف العالم كظهور؟

3. كيف تختلف نظرية شَنْكَرا عن الخطأ الإدراكي عن نظرية نْيايا؟ وعن نظرية مِيمامْسا؟ كيف ستُحاجج لمصلحة أو ضد نظرية شَنْكَرا عن الخطأ الإدراكي؟

4. كيف يختلف شَنْكَرا، ورَمَنُجا، ومَذْفا في تأويلهم للعلاقة بين الأنفس، والأشياء، وبْرَهْمَنْ؟

5. كيف ستحاجج لمصلحة أو ضد نظرة رَمَنُجا بأن العالم جسد بْرَهْمَنْ؟

مراجع إضافية

Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction, by Eliot Deutsch (Honolulu, HI: East-West Center Press, 1966), is clearly written, with a minimum of technical terminology, managing to make sense out of subtle and complicated concepts and arguments in a way that beginning students appreciate.

Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking, by Jitendranath Mohanty (Oxford: The Clarendon Press, 1992), focuses on the role of philosophical reasoning in the development of Indian philosophy.

A Thousand Teachings: The Upadesasahasri of Sankara, translated, with introduction and notes by Sengaku Mayeda (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), is a valuable guide for both students and teachers. The *Upadesasahasri* ("Thousand Teachings") is the most accessible of Shankara's works and constitutes an excellent introduction to his thought.

Shankara and Indian Philosophy, by Natalia Isayeva (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), is a study of Shankara's life and philosophy in its historical context.

The Essential Vedanta: A New Source Book of Advaita Vedanta, edited by. Eliot Dutsch and R. Dalvi (Bloomington, IN: World Wisdom, Treasures of the world's religions, 2004), contains the major sources for a study of Vedanta philosophy.

Advaita Vedanta Up to Sankara and His Pupils, edited by Karl H. Potter (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), contains a good introduction to Advaita and reliable summaries of the major works of Gaudapada, Shankara, and some of Shankara's pupils. It is a reference book for the serious student.

The Six Ways of Knowing: A Critical Study of the Vedanta Theory of Knowledge, 2d ed., by Dhirendra Mohan Datta (Calcutta, India: University of Calcutta, 1960), is a comprehensive analysis of Vedantic theories of knowledge, comparing the

views of Shankara, Ramanuja, Madhva, and other thinkers. It is for the serious student.

Consciousness in Advaita Vedanta, by William H. Indich (Columbia, MO: South Asia Books, 1980), is a systematic and critical study of the Advaita view of consciousness. It includes comparisons with Husserl, Jung, and Freud.

Purva Mimamsa in Its Sources, by Ganganatha Jha (Benares, India: Benares Hindu university, 1942), remains the single most important study of Mimamsa in English. It contains an analysis of the thought not only of Jaimini, whose *sutras* are the earliest text, and of Sabara, who wrote the first commentary on Jaimini's sutras, but also of Kumarila Bhatta and Prabhakara, the two most famous Mimamsa philosophers.

Epistemology of the Bhatta, by Govardhan P. Bhatt (Varanasi, India: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1962), is a detailed analysis of the Mimamsa theory of knowledge that examines both Prabhakara's and Kumarila's arguments for their theories of knowledge.

الفصل الحادي عشر

التطورات التأليهية

في الفصل السابق، رأينا كيف يصور فلاسفة فَيْدانْتا الواقع النهائي (بْرَهْمَنْ) بصيغة مجردة. شَنْكَرا يصوِّره كواقع لاثنائي (Nondual) بصورة مطلقة. ويصوّر رَمَنُجا كواقع لاثنائي، لكن مع اختلافات. اما مَدْفا فيصوّره كواقع مزدوج. لكنهم جميعاً أقرّوا أن بْرَهْمَنْ، الواقع النهائي، يتعذّر تحديده حرفياً، ويمكن مقاربته مفهومياً (Conceptually) بتوصيفه بصيغة أكثر الكيفيات كمالاً الممكن تصوّرها. لكن لأنّ بْرَهْمَنْ ما وراء التصور، فحتى هذه الكيفيات الأَسمى - الكينونة (Being)، والمعرفة، والنعمة (Bliss) - يتوجب، في النهاية، إنكارها. هذه هي **طريقة النفي** (Via Negativa) الشهيرة، الموسومة في التقليد الهندي بتعبير "**نَيْتِي، نَيْتِي**" (neti, neti)، وهو تعبير يعني، حرفياً، "**ليس هكذا، ليس هكذا**" (Not Thus, not Thus) **نَيْتِي، نَيْتِي** يكشف بوضوح عن الفهم الفلسفي لتعذّر استيعاب بْرَهْمَنْ مفهومياً.

الواقع يمكن أن يقارَب بسُبل غير مفهومية. والمفكرون الهنود فكروا ببْرَهْمَنْ بصيغة شخصية إضافة للصيغة المفهومية، مستفيدين من القَدْرِ الكبير للخيال الحسي في سياق كهذا. هذه الحواس تحفز

المشاعر والإيمان إضافة إلى الأفكار، والهند قَدرتْ هذا الفهم الديني عالياً كالفهم المُنال بالتفكير المجرد. هذا الفهم الديني فعال، ويؤدي بالشخص لتقبُّل الحقيقة أو تحاشيها بصورها المباشرة العينية. وبهذه المقاربة، فإن المعرفة، والنعمة، والكينونة، التي تصف بْرَهْمَنْ تجريدياً، تكتسي لحماً وشخصية كآلهة وآلهات يمكن حبها، وخشيتها، ورؤيتها ولمسها.

في بَغَفَدْ غِيْتا (Bhagavad Gita)، يعلن كْرِشْنا (Krishna)، وهو تجسّد الرب فِشْنُوْ (Lord Vishnu)، ويظهر كسائق عربة أَرْجُنا (Arjuna)، يعلن أنه هو، واقعاً، بْرَهْمَنْ النهائي. عابدو شِفا (Shiva) يعتبرون فالوس(*) (lingam) شِفا المكلَّل شعائرياً بالأزهار، الواقع الكامن وراء الكينونة واللاكينونة (Nonbeing). واقع إلهي يدمّر الوجود ويخلقه في آن. ولكن المهمّ لهم هو حضوره العيني في صورة شِفا، وليس تصوره المجرد. بطريقة مشابهة، يعرف المُكرَّسون البنغاليون لـ كالِيْ (Kali) ممن يعبدون صورتها المخيفة، أن بوسع هذه الإلهة العظيمة مساعدتهم في دحر خوفهم من التغير والموت.

هذا الفصل يركز على الصور الشخصية العينية الثلاث للواقع النهائي التي سادت في الهندوسية: **فِشْنُوْ، وشِفا**، والإلهة **كالِيْ**. كلّ من هذه المعبودات تمثل بعداً مختلفاً للواقع. فِشْنُوْ هو قوة إسناد ورفْدِ الحياة، شِفا هو، في آن، القوة المدمرة المُزيلة للقديم المتيحة للجديد، وهو السرّ المتعالي (Transcendent) وراء الخلق والفناء؛ أما كالِيْ فهي الطاقة (Energy) الإلهية الكامنة وراء قوة التغير المُحَوِّلة. كما سنرى، مثلما أن هذه هي رموز عديدة للنهائي، فهناك صورة عديدة لكل من هذه المعبودات، وكل منها تمثل وظيفة أو قوة مهمة للواقع.

(*) رمز العضو الذكري الممثل للإله شِفا.

فِشْنُوْ

فِشْنُوْ يُغذي ويَسند (Sustain) الحياة عبْر عَظَمته وكَرَمه الخاصين. فهو شخصنة للحب، والجمال، وخير الحقيقة. في العصور الفَيْدية، لم يكن فِشْنُوْ معبوداً رئيساً، رغم أنه منذ تلك العصور كان يُرى كَمَن يقيس، بثلاث خطوات بِسِعَةِ العالَم، المكانَ المطلوب لمكوث الحياة. ويبدو أنه مع تدهور إنْدْرا (Indra) وأَغْنِيْ (Agni)، تنامت أهمية فِشْنُوْ. جزئياً تحقق هذا بالتماهي مع معبودات شعبية أخرى، مثل نَرَيَنا (Narayana)، وفَسُدَيْفا (Vasudeva)، وغوبَلْ كْرِشْنا (Gopal Krishna). وعبر عملية التماهي هذه، صار التقرب التعبدي لفِشْنُوْ يَحلّ جزئياً محل التقرب الشعائري للفَيْدا.

في التصور الهندوسي عن الثالوث (Trinity)، حيث بْرَهْما (Brahma) يخلق وشِفا يدمر، فإنّ وظيفة فِشْنُوْ هي مؤازرة العالم. ولأن تغذية الحياة وإسنادها بواسطة الحب خبرة بشرية كلّية تقريباً، فمن الطبيعي رؤية فِشْنُوْ، سانِدِ الوجود، كتجسيدٍ للحب، تجسيد يَنال أقصى وضوحه في كْرِشْنا. لكن كْرِشْنا واحد فقط من تجسدات فِشْنُوْ، ووظيفة فِشْنُوْ بإسناد الوجود تتجلى بصورٍ مختلفة عديدة.

اثنتان من أكثر صور فِشْنُوْ شعبية هُما راما (Rama) وكْرِشْنا. راما، بطل ملحمة رامايَنا، هو التجسيد الحي للاستقامة. فهو يمثل الرجل المثالي، كما أنّ زوجته، سيتا (Sita)، تمثل المرأة المثالية. واقعاً، هما نموذج الفضيلة البشرية، ويقدمان مَثلاً تقليدياً مبجّلاً على الفعل القويم. تجلّي كْرِشْنا لفِشْنُوْ هو الأكثر شعبية وحباً بين كلّ المعبودات، لأنه التجسيد الحقيقي للحب والجمال.

صور فِشْنُوْ

بينما سيركز هذا التفحص لفِشْنُوْ مبدئياً على كْرِشْنا، يجب تذكُر

أنّ فِشْنُوْ اتخذ صوراً عديدة أخرى في جهوده لحماية وإسناد العالم. التقليد الهندوسي يميز عشرة تجسدات رئيسة لفِشْنُوْ. وكما يقول كْرِشْنا لأَرْجُنا في غِيْتا:

> حيثما تتدهور الفضيلة ويزدهر الإثم، يا ابن الهند،
> أبتعثُ نفسي. لإدامة الخير، لإفناء الشر، لإرساء أساس
> الصلاح، أظهر الكينونة عصراً بعد عصر. **(7.4-8)**.

في أول تجسداته، ظهر فِشْنُوْ بصورة مَتْسيا (Matsya)، وهي سمكة عظيمة، لأجل إنقاذ مانو (Manu) إبان الطوفان العظيم. مانو، وهو أشبه بـ نوح هندي، هو أول البشر، وسلفُ كلّ الكائنات البشرية. عندما هددتْ مياه الطوفان بتدميره، وتدمير كلّ الجنس البشري بالتالي، جسد فِشْنُوْ نفسه كسمكة عظيمة لحماية الاجناس البشرية من الطوفان.

في زمن آخر، عندما كانت الآلهة والشياطين تمخضُ المحيط لنَيل إكسير الخلود، فإنّها هددتْ بغمرِ كلّ الأرض وتدميرها. وهكذا ظهر فِشْنُوْ بهيئة سلحفاة عملاقة، كُرْما (Kurma)، لحمل الأرض على ظهره، وإنقاذها من الخراب. وفي زمن آخر، بعد انغمار الأرض بالمحيطات، جسد فِشْنُوْ نفسه كخنزير كبير، فَرَهَا (Varaha)، رافعاً إياها فوق المياه. وكما في السابق، تقمص فِشْنُوْ الهيئة الملائمة للحاجة الماثلة، لإنقاذ العالم من الدمار.

تجسدُ فِشْنُوْ بصورة نَرَسِمْها (Narasimha)، وهو نصف إنسان ونصف أسد، كان لأجل القضاء على الشيطان الذي هدد العالم بشره المستطير. فالشيطان كان مقتنعاً بمناعته أمام أيّ هجوم من الآلهة، والبشر، والوحوش، سواء في الليل أو النهار، وبالتالي لا خوف ردعَ هذا الشر من التمادي. وهكذا ظهر فِشْنُوْ، بعد معرفته بسر

ضعف هذا الشيطان، على شُرفتهِ وقت الشفق (لا ليل ولا نهار) ومزّقه إلى قطع.

فَمَنا (Vamana)، وهو تجسد فِشْنُوْ بهيئة قزم، أنقذَ العالم من الشيطان الشرير المُسمى **بالي** (Bali). فالشياطين، تحت إمرة بالي، تمكنت من السيطرة على كامل الأرض بوسائلها الخادعة البارعة، من دون ترْك مكان للآلهة. فِشْنُوْ، متقمصاً صورة قزم، توسل إلى **بالي** لأعطائه فقط ذلك المقدار من الأرض الذي تقطعه ثلاث خطوات من خطواته. وإذْ تَوَهَّمَ هذا الأخير تفاهة المقدار الذي يستطيع هذا الكائن الضئيل قطعه في ثلاث خطوات، وافق على ذلك. بَيْدَ أن القزم نما فجأة لحجم عملاق وقطع بثلاث خطوات كامل الأرض، مستعيداً إياها للآلهة.

بَراوْشَرَما (Paraushrama)، وهو تجسد فِشْنُوْ بصورة بْراهْمَنا (Brahmana) العنيف ذي الشاربين، وضع نهاية لسعي كُشَتْرِيا (Kshatriya) لاغتصاب مكان وقوة طبقة البْراهْمَنا (Brahmana)، معيداً إياهم لمكانهم الملائم، كأتباع لها.

التجسدات الثلاثة الأخرى هي راما، بطل ملحمة الرامايَنا، وكْرِشْنا، المعلّم الإلهي في الغِيْتا، وبوذا، المؤسس المستنير للبوذية. كَون بوذا نفسه ضُمّنَ كتجسدٍ لِفِشْنو يوحي بأن كلّ تجلٍ للطيبة كان يُرى متولداً عنه. ويوحي أيضاً بأن العابدين المتحمسين لفِشْنُوْ سعوا لاحتواء الحركات الدينية الأخرى في ذلك الزمان.

أما التجسد العاشر، كَلْكِنْ (Kalkin) على حصانه الأبيض، فهو ما سيَكُونُ الظهور التالي لفِشْنُوْ، ظهوراً سيكُونُ عند نهاية العصر الحاضر. وهو يرُى كنوع من مُخلّصٍ، يأتي لمعاقبة الأشرار ومكافأة الأخيار، معلناً عن عصر جديد من النعمة. ليس من الواضح ما إذا

كان إلهام هذا التجسد آتياً من التعاليم البوذية حَول بودات (Buddhas) المستقبل، أو من الأفكار الزرادشتية عن المخلص الذي سينتصر على الشر. في كلّ الاحوال، لم يؤدِ كَلْكِنْ دوراً هاماً في الهندوسية. وفي الحق، كان تأثير كْرِشْنا على التقليد أعظم بكثير من أيّ من التجلّيات الأخرى بحيث إن بقية تناول فِشْنُوْ هنا سيركز على تجلّيه بصورة كْرِشْنا.

كْرِشْنا

في الثمانية عشر فصلاً من الأشعار المُسماة **نشيد الرب** *The Song of the Lord* (بَغَفَدْ غِيْتا) يُقدَّم كْرِشْنا في الصيغة الأكثر كمالاً إلى العالم. هنا، في هيئة سائق عربة أَرْجُنا، يسلّم كْرِشْنا رسالته المحمّسة للبشرية، معلّماً طريقة تعبّد للإله تدمج المعرفة والفعل. ليكون متأكداً من معرفة أَرْجُنا لهويته الحقة، يعلن كْرِشْنا أنه على الرغم من صورته البشرية الحالية، كسائق عربة، فإنه الحقيقة الأعلى، المصدر، الحاكم، القوة، والوحدة المقيمة في قلب الوجود. وباعتباره الإله الأعلى، فإنّ كلّ الأشياء حاضرة فيه، وهو حاضر في كلّ الأشياء:

كلّ الكائنات تَظهرُ منها [طبيعتي].

اعلمْ أنّي لها جميعاً

ولكاملِ العالم

الأصلُ والفناء.

لا شيء ثمة أعلى مني.

يا أَرْجُنا.

عليّ ينتظم هذا [كامل الكون]

كاللآلىء في الخيط. (7-6.7).

رؤية هذا الحضور للإله في كلّ الأشياء ليست **وحدةَ وجود** (Pantheistic). فهي لا تساوي حقيقة الإله مع حقيقة الأشياء الموجودة، لأنه، وكما يزعم كْرِشْنا، "أياً ما كان ذا مجدٍ، جلال أو قوة، اعلمْ أن ذلك في كلّ الأحوال ناجمٌ عن كِسرةٍ (Fraction) من مَجدي". في المقطع الشعري التالي، يشدد أيضاً، رغم حضوره في الأشياء جميعاً، فإن كينونته تتخطاها بعيداً، قائلاً "أسندُ هذا العالم بقطعة واحدة [من نفسي]". في مقطع شعري آخر، يعلن كْرِشْنا أن وجوده مستقل عن العالم، رغم اعتماد الأخير عليه، قائلاً "نفسي مصدر الكائنات جميعاً تسندها ولا تقيم فيها" (4.9).

الفصل الحادي عشر من غِيْتا يبين ببلاغة الفهم الهندوسي بأن كمال كينونة الله أبعد من الفهم البشري العادي. فلرؤية الله يتوجب منح أَرْجُنا رؤية إلهية من كْرِشْنا، ولأجلها يتوجب منحه عيناً إلهية. وحتى بعدها تبهر رؤيةُ الله بكامل مجده أَرْجُنا وتغمره، وتجعله يتوسل بكْرِشْنا أن يتقمص صورة أدنى.

المكرسون لكْرِشْنا يعرفون أن فِشْنُوْ في كينونته الخاصة يتخطى كلّ الصور، ويظل متعذّر الاستيعاب للبشر.

لكنهم يعرفون أيضاً أنه في طيبته وبنعماه، يظهر في صورة يستطيعون إدراكها في إنسانيتهم. هكذا، فهم ينظرون لواقع تجسداته بجدية، عارفين الحضور الحقّ لله في تجلّياته المتنوعة. لكنهم للعلة ذاتها، يعرفون أن هذه التجلّيات المتباينة ليست سوى رموز للحقيقة العليا، لا ينبغي ظنّها خطأً الحقيقة الأسمى نفسها. هذه المعرفة هي ما يمكّن الهندوس من الاعتراف بالعديد من المعبودات، لأنها

ببساطة صور متنوعة من الحقيقة الأسمى الواحدة. لكن عندما يأخذ الله مظهراً بشرياً، كْرِشْنا مثلاً، عندها تتمكن الكائنات البشرية من الاتصال به مباشرة وشخصياً. وفي صورته الشخصية، يدعو كْرِشْنا البشر للقدوم إليه بتعبّد مُحب، مسلمين أنفسهم لعنايته المُحبة.

كْرِشْنا فِرِنْدَفَنا

ربما كان كْرِشْنا المتجلّي لأَرْجُنا في الغِيْتا مرعباً جداً في سنائه المهول وقوته بحيث يصعب الاقتراب منه بالحب المُتَعَبِّد. فالفجوة بين الرب الأعلى، كما يظهر لأَرْجُنا، والكائنات البشرية، من السعة بحيث يتعذّر تجسيرها. الوضع البشري يتطلب صورة أكثر تواضعاً وبشرية من الإله للتمكن من حبها، صورة كتلك الماثلة في كْرِشْنا فْرِنْدَفَنا.

كْرِشْنا

رغم أن لكْرِشْنا في غِيْتا أهمية عظيمة لأتباع فِشْنُوْ، فإنَّ الإله الراعي للأبقار، كْرِشْنا فِرِنْدَفَنا، هو من يشحذ الخيال التعبّدي الهندوسي. هذا الـ كْرِشْنا تبدى كطفل صغير رائع، وكصبي شاب مرح، وكشاب جميل عاشق. وفي الإطار الرعوي البسيط في فْرِنْدَفَنا(*)، يكشف كْرِشْنا، الصبي المتواضع راعي الأبقار، عن الجمال الإلهي، والبهجة، وحب الحقيقة النهائية. ويمثّل لعبه الجذل الخالي البال دعوة لأتباعه لمشاركته في مُتَع الوجود.

هذا الإطار الرعوي يرمز لإمكان التقرب إلى الله. فلاّحو الفئات الدنيا ممن يعيشون هنا هم أكثر الناس عادية، محرومون من النص

(*) مدينة تعتبر أرضاً مقدسة لكْرِشْنا.

المقدس والشعائر الفَيْدية بحكم فئتهم. ولا يمارسون الزهد أو التأمل. بل يبتهجون بجمال وقداسة الواقع العادي المحيط بهم. خبرة الحياة اليومية، والعادية، مقدسة، والحضور الإلهي مشرق قُدماً في كلّ مكان. إذا كان أناس فْرِنْدَفَنا متميزين، فذلك فقط لتمييزهم قداسة الواقع العادي وفتح قلوبهم على الحب الإلهي المشعّ في كلّ الوجود.

هذا الـ كْرِشْنا عادي كمنظومة الحياة في فْرِنْدَفَنا. فكطفل، يلعب مع بقية الأطفال رعاة الأبقار، وكشاب، يغازل تحبّباً الفتيات الراعيات. فهو لا يقارَب كسيّد، بل كمكافئ يمكن مشاركة الحب والبهجة معه. الرّواة يُسرُّونَ عند وصف الجمال والنعمة الإلهية المدهشين في كْرِشْنا الصغير. فمرحه وتحببه موضوع لمئات القصص. حتى عدم نضجه الطفولي ثمين، لرمزه لجذل اللعب الإلهي وبهجة الوجود.

هذه الرؤية للإله كطفل صغير يلعب بحرية وجذل، تُمكن الهندوس من التشديد على أهمية العفوية، واللعب، والمتعة في الحياة البشرية. وتؤكد على أهمية الاحتفاء بالحياة. كْرِشْنا، الطفل الإلهي، يعلن للعالم أن الماهية الفعلية للإلهي بهجة مرحة وجذلى. ولأنه طفل صغير، يُمكن الاقتراب منه مباشرة وبانفتاح، من دون شعائر رسمية أو احتراز حذر.

وباعتباره شاباً عاشقاً يتبادل الحب مع الفتيات الراعيات، يذكّر كْرِشْنا أتباعه بأن تحقيق النشوة في الشغف البشري العميق لعناق المحبوب رمز للعلاقة المحبة لله، والخلاص البشري النهائي. التعبّد المُحب، بَكْتِيْ (Bhakti)، يمكّن التابع من تحطيم جدران التمركز ـ الذاتي (Self-Centeredness) الحابسة. وعبر الاستسلام المحب لكْرِشْنا، يتاح لمحبة التابع منح أرض جديدة للوجود تهجر وراءها ضآلة المشاغل الأنانية والمتاعب الدنيوية. التابع المخلِص يُنقَلُ إلى

عالم النشوة الإلهية، المرموز له بمغازلات كْرِشْنا على ضفاف نهر جُمْنا(*) (Jumna) في فْرِنْدَفنا. أفعال كْرِشْنا لا تعلن فقط أن الحب هو التعبير الأكثر كمالاً وبهجة مما يمكن للبشر خَبْره عن الحياة، بل وإنّ حب الإله هو الكمال الفعلي للحب البشري. وبتبيينه للطريق، يدعو كْرِشْنا البشر للقدوم إليه بواسطة الحب، واللعب، والجمال، فهذه هي الأبعاد الأعمق للحياة البشرية والخصال الإلهية للإله نفسه.

كالِيْ

كالِيْ

مثل فِشْنُوْ وشِفا، تمثّل الإلهة كالِيْ وجوهاً مختلفة لعابديها. فكشخصنة للموت والدمار، هيئتها فظيعة ومرعبة. لكن كأمّ إلهية، تقدّم لأطفالها راحة وأمان الحب الأُمومي. وكشخصنة للأبعاد المرعبة في الوجود، تساعد أتباعها على مواجهة العنف، والمعاناة، والموت في حياة كلّ إنسان. مواجهة كالِيْ في أيّ من تجلّياتها الضارية والمروعة يعني لقاء الإنسان وجهاً لوجهاً مع اضطراب ولاانتظام العالم، والشعور بفظاعاته الخفية. مع ذلك، وباعتبارها الأمّ العظيمة، فهي لا تنقذ أطفالَها من رعب العالم فحسب، بل تؤكد أن الحب أكثر جذرية من العنف، مانحة سبيلاً للخروج من رعب الحياة.

أصل كالِيْ غامض. باعتبارها الإلهة العظيمة، أُمّ الأرض، قد تكمن جذورها في ماض بعيد، يرجع لحضارة وادي السّند في منتصف الألف الثالث ق.م. والآلهات الفَيْديات قد يكنَّ ساهمن أيضاً في تشكيل طبيعتها، فباعتبارها القوة المفعّلة للوعي والكلام، فإنها تُذكّر بـ فاتْش (Vac)، الإلهة الفَيْدية للكلام. وقد تكون تقاليد

(*) نهر في شمال الهند يصبّ جنوباً في نهر الغانج.

أخرى، فُقدت، ساهمت أيضاً في تشكيل ملامح هذه الإلهة الشعبية. نصوص بُرَنا (Puranas) وتَنْترا (Tantra) تمنح كالِيْ تاريخاً أسطورياً يفسر أصولها ويشرح سماتها ووظائفها. وهي تُرى أحياناً كتجلٍّ لـ دُرْغا (Durga)، أحد الأسماء التي اشتهرت بها الإلهة العظيمة في هند العصور الوسطى.

حسب إحدى القصص الشائعة، جاءت كالي للوجود كقوة للشياطين مدمِّرة لإنقاذ الآلهة وحفظ العالم. إذْ نما جنس من الشياطين لدرجة من القوة استطاع معها بنجاح تحدي سيادة الآلهة، والتهديد بتدمير الأسس الفعلية للنظام في العالم. ولعجزهم عن هزيمة هذه الشياطين بأنفسهم، وواقعاً، على حافة الهزيمة الفعلية، استدعت الآلهة القوة الفظيعة لغضبها المشترك. وبانبثاقها من وجوهها كضوءٍ مُعَمٍّ، جسدت هذه القوة نفسَها بصورة إلهة جاءتْ لإنقاذ الآلهة، بهيئات مختلفة، في مناسبات عديدة، حين بدا أن الشياطين كانوا متأكدين من النصر.

ولأنّها مولودة من غضب اللاآلهة، فإنّ كالِيْ قوة أعظم من أيّ قوة امتلكها الآلهة أنفسهم. وقد اعتمدوا عليها في بقائهم. فالآلهة تمثل قوى الخير، ولكن عندما أمست مهدَّدة بالشر، فإنّ قوة عظيمة بما يكفي لتدمير الشر وحدها تستطيع إنقاذهم. اعتبار كالِيْ قوة عظيمة إلى هذا الحد ليس واضحاً فقط من تفسير أصولها كمنقذة للآلهة، بل من واقعة تسميتها غالباً، ببساطة، شَكْتِيْ (Shakti)، وتعني الطاقة أو القوة. الهندوسية تتصور الطاقة المتحركة للوجود مؤنثة، شَكْتِيْ، أما جوهر الأشياء الذكوري، فسلبي وخامل. وفي واحدة من القُطبيات(*) (Polarities) الجذرية المميزة للهندوسية، وهي

(*) الثنائيات المتقابلة أو المتعارضة على محور واحد.

قُطبية شفا ـ شكتي، يُنظر للمبدأين الذكوري والأنثوي مُتآزِرَين في تنشيط وتكوين العالم.

رغم أن كالِيْ تجسيد للرعب والغضب، مُسودّةٌ من الغيظ ومغطاة بدم ضحاياها، فإنها ليست تجسيداً للشر، بل للقوة الداحرة والمدمرة للشر. هكذا، ورغم مظهرها المخيف، فإنها في النهاية خيّرة، تحضر لإنقاذ أتباعها كما جاءت لإنقاذ الآلهة. وبتقمصها في اللحظة الملائمة لصورة المدمر العظيم، فإنها أيضاً الكائن الأولي الذي لم يولَد (Unborn) ومَن صار كاملَ هذا الوجود وساند العالم. وهذا سبب وصفها من بعض النصوص بالأُمّ الإلهية ماتا (Mata)، ولَكْشمِيْ (Lakshmi) الجميلة، إلهة السعادة والحظ. المعنى الضمني هنا أنّ الآلهة تأخذ صورة كالِيْ المرعبة، والمشخصنة بالموت، تحديداً لدحر الرعب والموت، ولتخلق بالتالي مكاناً للحياة والمتعة.

هذه الثنائية في كالِيْ موضوعة شائعة في الأدب والفن الذي تنامى عنها. مثلاً، هناك رسوم شعبية تصورها ترقص على جثة زوجها. مُحاطة بالعظام والجماجم وأبناء آوى وطيور الرخمة (رموز للموت)، حيث كالِيْ الكالحة تقوم برقصتها الأبدية، رقصة الدمار. وكالعادة، يبرز اللسان الدامي بين أنيابها الوامضة، وإكليلها المصنوع من الرؤوس المفصولة يتأرجح مع إيقاع الرقص. لكن الرسومات تُظهر بوضوح أنها أكثر بكثير من قوة للموت والدمار. فأياديها المتعدّدة، الرامزة لقوتها الإلهية، تُمسك برموز الحياة إضافة لرموز الموت. ففي يديها اليُمْنَيَيْن سيف ومقصّ، كرمز لقدرتها على تدمير الحياة وقطع خيطها. وإحدى يديها اليسريين تحمل زُبدية، كرمز للتغذية، بينما تحمل الأخرى زهرة لوتس، رمزاً للحياة والطهارة. وكما تعرض الأيادي بتزامن الحياة والموت، كذلك تكشف القدمان الراقصتان عن قوى الدمار ومنح الحياة. فثمة جسدان يُصوران تحت

قدميها الراقصتين. شِفَا الجسد الأسفل، الزاهد العاري الملتحي، منقطع الاتصال بطاقة كالِيْ الواهبة للحياة، وهو تماماً بلا حياة (شَفا (Shava))، لكن شِفا الأعلى، الشاب والجميل، نابض بالحياة نتيجة للطاقة الإلهية التي ينالها من رقصتها. وهكذا تمثل الرقصة بتزامن رقصة موت ورقصة حياة.

هذا الرسم يستحضر للذهن قصة شهيرة يحكيها أحد الخدام في معبد كالِيْ في كالِيْغات (Kalighat). حسب هذه القصة، كان العالم مهدَّداً بوحش فظيع بَذريّ الدم (Blood-Seed)، والذي بدا منيعاً تماماً، فمِن كلّ قطرة دم ينزفها يتولّد ألف من الوحوش الشيطانية، الضارية والشريرة. وإذْ أمسوا محبَطين من مِنعة الوحش، نادى الآلهة والآلهات كالِيْ. ولأنها جاهزة دائماً لمُنازلة قوى الشر والدمار، اندفعت صوب الوحش وحشوده، قافزةً دائرةً بينهم، سيفها الوامض يقطعهم بالآلاف، ولسانها الضمآن يتلقى دماءهم قبل ملامستها للأرض وتوليد آلاف جديدة من الوحوش. وبعد تدميرها للحشود، ابتلعت كالِيْ الظمآنة للدماء الوحشَ بَذريّ الدم نفسه في النهاية.

عندها شَرعتْ كالي برقصة النصر، بحالة من الخَبَل، ذاهلة عن كلّ ما يحيطها. فقد كان الأوان لأنْ تُمسي مخبولة، خارج السيطرة تماماً، مهدّدة لكلّ الخليقة. ومع تسارع رقصتها المسعورة، ارتعدت الأرض وتزلزلت. ولخشيتهم من فناء الكون نفسه، ناشد الآلهة زوجها، شِفا، متوسلين إليه التوسط لإيقاف رقصة الدمار المتوحشة هذه. ولكن كالي كانت صماء عن توسلاته، واستمرت بالرقص. أخيرا، وبيأس، رمى نفسه تحت أقدامها. ولأنّها ذاهلة عن وجود زوجها تحت قدميها، واصلت الرقص على جسده، مهدِّدة بجلب الهلاك له مع بقية العالم. أخيراً، أخذت تتيقظ لكونها ترقص على جسد زوجها وتوقفت، وهكذا أُنقِذَ العالم من خراب رقصة الزمان المجنونة. في تأويله للقصة، علّقَ الخادم أن رقصة كالِيْ

الفظيعة هي في الحقّ رقصة مدمرة للشر. فهي تنقذ كلّ من يلوذون بها، رامين بأنفسهم تحت قدميها. وهي تدمر الشر لأجلهم كما فعلت لأجل الآلهة والآلهات عندما رمى شِفا نفسه تحت قدميها.

لماذا، إذا كانت كالِيْ في النهاية حامية محسنة، تظهر بهكذا صور فظيعة ومرعبة؟ الجواب الهندوسي واضح: هذه الصور تساعدنا على الإقرار بحضور الشر في الحياة، حضور الخوف، والرعب، واليأس، والمعاناة، والعالم. ومواجهة الإلهة بصورها المخيفة هي مواجهة مخاوفنا الخاصة من الوحدة، الرعب، والموت، ولكي نرى حضور المعاناة في كلّ الوجود. كالِيْ ترفض السماح لنا بالتظاهر أن كلّ شيء على ما يرام حقاً، وأنْ لا بأس من كبت خوفنا ووجعنا. وهي تصرّ أن نواجه الوجوه المخيفة من الوجود، فالخوف لا يُدحر ما لم يتم الإقرار به. هكذا فهدف كالِيْ ليس إرعاب وإخافة إتباعها، بل مواجهة الحياة كما هي: الجمال، والسلام، والمتعة، ممزوجة بالقبح، والعنف، والغم. ولأولئك الذي يسلّمون بها، آتين لقدميها لائذين، تَهبُ القوة والشجاعة لدحر الخوف، متيحة لهم التسليم بكامل غنى الحياة، والمشاركة بإخلاص في تعبيرها الكلي في كلّ لحظة من الوجود.

شِفا

شِفا إله متناقضٌ ظاهرياً أو مُفارِق (Paradoxical). فهو في الوقت عينه، ربّ الموت والخَلق، والراقص الكوني، والساكن اليوغيّ. ويُرمز إليه برمز العضو الذكري، الفالوس (Lingam)، وهو أيضاً زاهد عظيم. بالإضافة لذلك، يُعتبر شِفا كذلك مُتخطيا لكل القُطبيات (Polarities)، ووراء كلّ الصور.

باعتباره "الإله العظيم"، القائم وراء كلّ القطبيات، ليس شِفا مجرد رب الدمار بالتوازي مع بْرَهْما (Brahma)، رب الخلق،

وفِشْنُوْ، رب إسناد الحياة. بل إنه الإله الواحد الأعلى، القائم بكل هذه الأعمال. فوق هذا، يقدم شِفا النعمة الإلهية التي يمكن بها إزالة الشوائب المدنِّسة للنفس، المتجلية كنواقص وعيوب في النفس المقيَّدة.

يستطيع شِفا جمع كلّ وظائف الأرباب الآخرين لأنّه الوعي الأولي الحاضر في كلّ الوجود. كينونته تحدّ كلّ الوجود، لكنه يمضى أبعدَ من هذا، فهو أيضاً الكلّ الأصلي غير المتمايز الذي خُلق الوجود منه، المتخطي لكل صور الوجود وتعابيره. في كينونته الغامضة، لا يتضمن كلّ ما هو موجود فحسب، بل يتعالى على الوجود نفسه. وباعتباره اليوغيّ العظيم، يحرس ويحمي الكلَّ غير المتمايز لما لم يُخلَق، وباعتباره الرب العظيم للخَلق، شِفا الراقص، فإنه الطاقة والإيقاع المولِّد للوجود من رحم بْرَهْمَنْ.

الرمز الأساسي لشِفا، الفالوس، هو محور الكون. يمتد بلانهاية لما وراءه، وهو يعلن التعالي (Transcendence) على قُطبية النهائي/ اللانهائي في كينونة شِفا. إضافة إلى رمزه للسكون العميق للمُطلَق (The Absolute) السابق على الخلق، يرمز الفالوس بتزامن للفعالية النابضة للقدرة الخلاقة للحياة، موحياً بمصالحة التعارض بين الوجود المتجلّي وبْرَهْمَنْ اللامتجلّي. كون شِفا كلاً من رب الرقص واليوغيّ العظيم يبين أيضاً دحره للتضاد بين المحايَثة (Immanence) والتعالي (Transcendence).

ربّ الرقص

شفا كربّ للرقص

لمقاربة كيفية جمع شِفا لوظائف خلقِ العالم، إدامته، وتدميره، مع تعاليه في الوقت نفسه على هذه القطبيات، من المفيد تفحّص صورته كرب

للرقص (نَتَراجا (Nataraja)). برقصته مع حلقة النار، يجسد شِفا الطاقات الخلاقة الأولية للوجود. إيقاع رقصته وطاقة حركاته تحويل للطاقة الأولية إلى حياة. كامل الكون نتيجة لرقصة شفا الأبدية، التي تخلق العالم وتدمره بتزامن في عملية لا نهاية لها. (انظر صورة شفا باعتباره نَتَراجْ (Nataraj) في الصفحة 29 من هذا الكتاب)

في راحة يده اليسرى العليا، يحمل شِفا لسان لهب، رمزاً لقوى الدمار التي أُرفقتْ طويلاً بهذا المعبود. اللهب الوامض يشير للتغيرات الناجمة عن قوى الدمار. في اليد اليمنى العليا هناك الطَبل المؤدي إلى إيقاع الرقصة، إيقاع الخلق. ويرمز للصوت الأبدي المُهتَزّ في أثير (Ether) الفضاء ليخلق أولى حركات الإلهام والحقيقة وأولى صور الوجود. هاتان القوتان المُتقاطبتان(*)، الخلقُ المتجسّد في الصوت، والدمار المتجسّد في النار، تُكملان بعضهما. وفي توازنهما المتناغم، تكوّنان الخلق والدمار الدائمين المميزين للوجود جميعه. اليد السفلى اليمنى، مُقَدَّمَةٌ بإيماءة "لا تَخَفْ" (Fear Not) التقليدية، لتُظهِرَ أنّ لا حاجة للخوف من رقصة الخلق والدمار الكونية هذه. أما اليد اليسرى السفلى فتشير إلى القدم اليسرى المرفوعة، التي تبيّن أنّ هذه الرقصة فعلياً هي رقصة تحرر. فأتباعه يعرفون أنهم بتعبّدهم للقدم المرفوعة لشِفا سيجدون الملاذ والخلاص. أما القدم الأخرى فمثبّتة بقوة على الصورة الوليدية (Infant) لشيطان الجهل، لتبيّن وجوب إبادته لنَيل الحكمة الصافية الناشئة عن الانعتاق من العبودية.

وإذْ يرقص شفا آتياً بالعالم إلى الوجود، مُديماً له، ويرقص ليُخرجهُ من الوجود، فإنّه يُزيل حجاب الوهم الذي يضللنا فنظنّ الوجود خطأً الواقع النهائي. اليد ذات الطبل تمثّل الخَلْق، أما اليد

(*) أي المتقابلتان كقُطبين على محور ما.

ذات النار فتمثل الدمار، بينما تمثّل إيماءة "لا تَخَفْ" الإدامة (Maintenance). القدم المثبَّتة على الجهل الشيطاني ترمز إلى إخفاء الحقيقة، والقدم المرفوعة تشير إلى الفضل الإلهي الذي يجعل الانعتاق ممكناً.

وبينما تستحوذ حيوية الرقصة فوراً على انتباهنا، فإننا حين نُشرع برؤية الرقصة ككل، وليس من حيث حركاتها المتنوعة، سينسحب انتباهنا لمركز الصورة. لنرى هناك الوجه الهادئ بروعةٍ للربّ، كما لو كان مستقلاً عن الرقصة. هذا الوجه المستقر في البَرَكة، الرأس المتوازن الساكن، يرمز إلى تعالي شِفا على الزمان والمكان ورقصة الوجود المسعورة. والابتسامة الجميلة الكامنة توحي بسلام الاستغراق في الحقيقة الأعمق حيث تتصالح كلّ التقاطُبات بتناغم.

حَلقة النار المقدسة المحيطة بالراقص ترمز إلى كلّ من قداسة الوجود ودمار الجهل. فمع دمار الجهل يأتي الانعتاق من عبودية الزمان والتغير. هكذا توحي حلقة النار أيضاً بعملية مطهِّرة ينعتق بواسطتها الراقص من الرقص.

شِفا، كربّ للرقص، تجسيد للطاقة الكلية للوجود المتجلّي في كلّ صوره. لكن وجهه، وجه الزاهد، فيجسّد سلام وسَكينة تحقّقِ الذات المتعالي على ثنائيات الوجود المتجلّي. مع ذلك، لأنّ شِفا هو جسده الراقص ووجهه المترع بالسلام معاً، فإنّ صورته تخبرنا أن الطاقة والجوهر، المتجلّي وغير المتجلّي، المتعالي والمحايث، هما في النهاية واحد، وهما الحقيقة ذاتها. في شِفا، تتصالح كلّ التقاطبات في وحدة أعظم.

شِفا كرمز لغير ـ المتجلّي

الزوج الأساسي من التعارضات الموفَّق بينها في شِفا هو الواقع المخلوق المتجلّي من جهة، والواقع اللامخلوق وغير المتجلّي من

جهة ثانية. الهندوسية تنزع إلى رؤية الواقع الأصلي غير المخلوق كواقع أوّلي؛ ورؤية الخلق أو التجلّي كحالٍ من الانحلال (Degeneration) للكل الأولي غير المتمايز، وبالتالي يُنحّى لمستوى أدنى من الواقع. إذا نظرنا إلى رُدْرا (Rudra) في الفَيْدا كنوع من شِفا أوّلي، عندها ستكون هناك أسطورة قديمة جداً تقدم شِفا كحارس للواقع النهائي غير المخلوق، وأيضاً، لأنه أتاح لهذا الواقع أن يتحلل، كحارس للوجود المخلوق أيضاً.

حسب هذه القصة، كان رُدْرا، النبّال الضاري، يحرس الواقع الأصلي غير المخلوق، حامياً إياه من محاولات تحويله إلى وجود متجلّ. فجأة رأى الأب (The Father)، الخالق (The Creator) يتهيأ لغرس بذرة الواقع اللامخلوق في رحم أُمّ الوجود، بحيث يمكن للوجود المخلوق أن ينشأ قدماً. أطلق رُدْرا سهماً لقتل الأب قبل إكمال لفعله. لكن ذلك كان متأخراً جداً، فبذرة الخلق كانت انغرست أصلاً. ولأنّ سهمَه سهمَ الزمان نفسه، أعطى البُعد (Dimension) المطلوب للخلق ليستطيع النشوء، أمسى رُدْرا دونما قصد سبباً للخلق عينه الذي أراد منعه. رغم أنه سعى أصلاً، كحارس لما لم يُخلَق، لمنع حدوث الخَلق، أمست مهمته الآن، وقد وجد الواقعُ سبيلاً إلى الصورة المخلوقة، حارس الواقع المتجّسد في صور الوجود المختلفة. رقصة شِفا الكونية، كما رأينا، تدمر الأشكال القديمة من الوجود وتخلق الجديدة. في فعله الثنائي، تدميراً وخلقاً، فإنه يبقي على الوجود الذي أتاح خلقَه. ورغم أنه أصلاً حارس اللامخلوق، أمسى الآن حارس الخَلق الذي يأتي به رقصاً إلى الوجود، وربّ وحامي كلّ المخلوقات بَشُبَتِيْ (Pashupati).

رمز شِفا الأساسي، السالوف، يصل من قلب رحم الوجود المخلوق إلى العالم اللامرئي للواقع الأولي اللامخلوق، مشتملاً على

كلا بُعدَيْ كينونته، المتعالية والمحايثة، المخلوقة واللامخلوقة. كربّ للرقص فإنه يرمز إلى طاقات الخلق. وباعتباره اليوغيّ العظيم المنخرط في ممارسة الزهد، يمضي وراء ذلك إلى الوعي اللاامتمايز الذي يصل للواقع الأولي غير المخلوق، مُستذكراً وظيفته كحارس له.

عندما أصبح من الشائع، في التقليد اللاحق، التفكير بالطاقة الخالقة للوجود كأنثى، شَكْتي (Shakti) الإلهية، صُوّر شِفا بتكرار مع شريك إلهي، وغالباً بَرْفَتِيْ (Parvati)، حيث رَمَزَ شِفا إلى الكلّ اللامخلوق لبْرَهْمَنْ وبَرْفَتِيْ زوجته المُلازمة له، لطاقة الوجود الخلاقة. ولأن شِفا كان فعلياً كليهما، صار يُصور كجامع في شخصه الخاص كلاً من الذَكَر الأبدي والأنثى الأبدية. وكنصفِ ذكرٍ ونصفِ أنثى أَرْدَنَرايْشْفَرا (Ardhanaraishvara)، يُصالح شَفا بوضوح تقاطبات الذكر/ الأنثى للوجود في كينونته الخاصة.

الأساطير والصور العديدة والأسماء التي لا تحصى المُشيرةِ لشِفا تستطيع بالكاد وصف هذا الإله العظيم. وباعتباره حياة كلّ الكائنات وأساس الوجود الكامن وراء كلّ الأسماء والصور، فإنّ الأسماء والصور التي تصفه لا تستطيع أبداً تحديده. شِفا الأبدي هو دائماً غير متجلٍ ولامرئي في كينونته الأسمَى.

أسئلة للمراجعة

1. ما الاختلافات الرئيسة بين المقارَبات الفلسفية لفهم الواقع النهائي عند فلاسفة الفيدا، والفهم التعبّدي للنهائي في التقاليد الدينية؟

2. كيف يكشف تجسد فِشْنو بصورة كْرِشْنا عن وظائفه الجوهرية؟

3. حَسْب كُرِشْنا فْرِنْدَفَنا، ما الطبيعة النهائية للواقع، وكيف على المرء مقارَبتها؟

4. لماذا تظهر كالِيْ بصور مرعبة؟ كيف تساعد هذه الصور عابديها؟

5. ما القُطبيات الأساسية المواءَم بينها في شِفا؟

مراجع إضافية

Darsan, Seeing the Divine Image in India, by Diana L. Eck (New York: Columbia University Press, 1996), is a wonderful little book that explains how Hindus see and worship God.

Nine Lives: In Search of the Sacred in Modern India, by William Dalrymple (New York: A. A. Knopf, 2010), is a collection of stories of nine individuals, largely in their own words, seeking the divine. It is a wonderful introduction to contemporary religion in India and Pakistan.

Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History, by Andrew J. Nicholson (New York: Columbia University Press, 2010), shows how medieval and early modern Indian thinkers viewed the quite diverse religious practices and traditions of India as being part of a single system of belief and practice.

The Hindus: An Alternative History, by Wendy Doniger (New York: Penguin Press, 2009), is a fascinating history of Hinduism based on a lifetime of study by one of the leading scholars in the field.

Devi: Goddesses of India, edited by John S. Hawley and Donna M. Wulff (Berkeley, CA: University of California Press, 1996), is a collection of essays by scholarly experts exploring Kali and other forms of the Goddess.

The Sword and the Flute, by David R. Kinsley (Berkeley, CA: University of California Press, 1977), is a good place to begin one's study of Hindu devotionalism. Focusing on Krishna

and Kali, this little book brings these deities to life, enabling us to appreciate their influence on Hindu religious life.

The Home of Dancing Sivan: The Traditions of the Hindu Temple in Citamparam, by Paul Younger (New York: Oxford University Press, 1995), is an in-depth look at the famous temple of the dancing Shiva at Cidambaram. It is the best study of a single Hindu temple.

The Presence of Siva, by Stella Kramrisch (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), is a rich, scholarly account of the myths, images, and meanings of Shiva.

Love Song of the Dark Lord: Jayadeva's Gitagovinda, edited and translated by Barbara Stoler Miller (New York: Columbia University Press, 1977), is an excellent translation of one of India's greatest devotional poems. Celebrating Krishna as the embodiment of love, the *Gitagovinda* offers an inspiring glimpse into the beauty and power of the way of love as a form of worship.

A Brief Introduction to Hinduism, by A.L. Herman (Boulder, CO: Westview Press, Inc., 1991), is an excellent brief survey of Hinduism, starting with three modern thinkers, Gandhi, Maharishi, and Bhaktivedanta, and working back to the foundations of Hinduism.

A Survey of Hinduism, by Klaus K. Klostermaier (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), is a highly recommended comprehensive overview of Hinduism.

The Bhagavad-Gita, by Barbara Stoler Miller, translator (New York: Bantam Books, 1986), is a fine contemporary translation that captures the beauty and the power of the original.

الفصل الثاني عشر
الإسلام

مقدمة

ازدهر الفكر الإسلامي في الهند منذ القرن الثالث عشر. رغم أن الانتصارات العسكرية الإسلامية بدأت مبكرة منذ القرن الثاني (الانتصار الأول للقائد قاسم(*) كان في 712 م.)، ولكن بعد أن دمرت جيوش جنكيز خان الأراضي الإسلامية صار للثقافة الإسلامية مَوطئ قدم في الهند. فمع دمار مراكز الثقافة والتعليم الإسلامية الرئيسة في سمرقند، وبلخ، وغزنة، وأخيراً، في 1258، بغداد نفسها، هرب العديد من الباحثين والشعراء والفنانين، والعلماء والمؤرخين إلى الهند. وعاجلاً ما صارت سلطنة دلهي وبلاطات الحكّام المغول (Mughal) في الهند أكثر من مراكز للحكم السياسي؛ فقد أمستْ مراكز متميزة للتعليم الإسلامي أيضاً.

كان للإسلام تأثير عظيم على الفكر والثقافة الهنديين خلال القرون الخمسة من الحكم الإسلامي. هذا الفصل يتفحص أُسس

(*) محمد بن القاسم الثقفي.

الإسلام وبعض تطوراته في الهند. ويبدأ من أُسس الإسلام كطريقة للحياة، لأنّ الفكر الإسلامي جميعه متجذر في هذه الأسس. بعدها، وببحث التفاعل بين المتصوفين المسلمين والهندوس، سنتفحص الجذور الفلسفية للفكر الصوفي عند الغزالي وابن سينا. يتبعُ هذا توقف عند فكر **كبير** (Kabir)، **ودادو** (Dadu) و**غُرو نَنَك** (Guru Nanak)، وهم ثلاثة مفكرين أثّروا بعمق في الفكر الصوفي. أخيراً، لأنّ الإسلام والهندوسية ينظران للفلسفة، والدين، والسياسة، كجوانب غير منفصلة، فسنتوقف عند التفاعل بين الفكر الفلسفي، والديني، والسياسي في بلاط **أكبر** (Akbar) وما تلاه.

التعاليم الأساسية في الإسلام

طريق الإسلام

يصف الإسلام نفسَه بأنه الطريق الذي يأتي بالسلام لمن يلتزمون طريق الله ويستسلمون لإرادته. كلمة الإسلام تعني "السلام من خلال الاستسلام" (Peace Through Submission) وجاءت من الجذر "سلم"(*)، ويعني السلام. فمَن يستسلم لإرادة الله ويبحث عن السلام باتباعه طريقه يُسمى مسلماً. بالنسبة للمسلمين، ليس هناك إله إلا الله والإسلام هو الدين الصحيح الوحيد. فقد بَعث الله برسله لكلّ زوايا الأرض لجعل رسالته للحياة والخلاص معروفة. وعندما أمسى العالم مهيأً، كشف الله عن رسالته الكاملة والنهائية في صورة القرآن الكريم (Holy Qur'an) بواسطة رسوله، محمد، الذي عاش بين 570 و632 م. لهذا يُعرف محمد كخاتم الأنبياء والإسلام باعتباره الدين الشامل والكامل. هذه القناعة بأن إلههم هو الإله الحقّ الوحيد ودينهم هو الدين الحقّ الكامل الوحيد تكمن وراء حماسة المسلمين لنشر الإيمان.

(*) وردتْ في النص الإنجليزي Sim، بدل Slm.

لنفهم الإسلام، علينا السؤال: ما الذي يُتوقع من المسلم الإيمان به، وفعله، وإدراكه؟ فالإيمان، والفعل، والإدراك الروحي تحدّد طريق التزام المسلم تجاه الله واستسلامه لإرادته.

الأركان الخمسة

1. **الإيمان.** الركن الأول، والأساس الفعلي للإسلام، هو الإيمان. فمن خلاله يؤمن المسلم بأنّ:

أ. الله وحده الحقيقي في الآخِر. وكل شيء آخَر هو من خلقه وموجود بالاعتماد عليه.

ب. كلّ الخَلق موجود كتجلٍّ لقدرة الله ومجده، وغايته أن يعكس (Reflect) هذه القدرة والمجد. وعَلَيْه، فالعلاقة الصحيحة بين الإنسان والله هي علاقة الخادم (Servant) بسيده. فخدمة الله هي الغاية الأساسية في حياة المسلم.

ت. طريقة خدمة الله مبيَّنة في رسالته التي أوصلها من خلال أنبيائه، لاسيما محمد، لأنه خاتم الأنبياء.

ث. محمد آخِرُ رسل الله وأكثرهم كمالاً. وهذا يستدعي الإيمان بالقرآن باعتباره كلمة الله بأكثر صورها كمالاً وشمولاً، وبمحمّد باعتباره النموذج الكامل لعلاقة الإنسان بالله. محمد هو الخادم المثالي، وحياته كما تجسدتْ في أقواله وأفعاله (الحديث والسنّة) تؤسس نموذجاً للإيمان والفعل لكلّ المسلمين، وتقدم مرشداً للحياة وأهمَّ المفاتيح لمعاني **القرآن**.

بقية الأركان الأربعة هي فروض للعمل. وتتضمن:

2. **الصلاة**، على الأقل خمس مرات في اليوم، للتذكير باعتماد الإنسان على الله ولدعم ورفد الحياة في خدمة الله.

3. **الصوم**، لشهر واحد على الأقل، لبلوغ العلاقة الروحية

الباطنية وتطوير علاقة أوثق مع الله. فالأكل، والشرب، والتدخين، والجُماع الجنسي جميعاً ممنوعة من الفجر وحتى غروب الشمس في كلّ يوم في شهر رمضان، كما يتوجب بذل الجهد لتجنب كلّ الأفكار، والأفعال، والكلمات الشريرة خلاله.

4. **الزكاة**، وتتطلب أنْ يُخصِّص الناس جميعاً نسبة مئوية من دَخْلِهِم ومدّخراتهم في كلّ عام لمساعدة المحتاجين. والافتراض الكامن هو أن كلّ شيء لله وأن الثروة أمانة تُحفظ لخير مخلوقات الله جميعاً. كلّ شخص مدعوّ للمشاركة في ثروة المجتمع حسب الحاجة، وكل شخص مدعوّ للمشاركة مع مَن هُم أقلّ ثروة.

5. **الحج**، إلى مكة، ويَرمز إلى وحدة المجتمع الإسلامي والمساواة بين الناس ووحدانية (Oneness) الجنس البشري. هنا يُعلِّق الشخص كلّ النشاطات الدنيوية ليحفز الوعي بأن الشأن الجوهري في الحياة هو تطوير العلاقة الصحيحة بين الروح والله.

هذه الأركان الخمسة للإيمان والعمل تُحدّد الواجبات الجوهرية لكل مسلم. وحسب **القرآن الكريم** (Holy Qur'an)، كلّ إنسان حرّ بالخضوع لإرادة الله والعيش حياة الاستقامة الموصوفة في القرآن. وهو حر أيضاً أن يرفض ذلك ويعيش في تحد للطريقة التي وصفها(*). لكن الحياة لا تنتهي بالموت، والجميع سيواجهون حكم الله يوم القيامة. والصالحون، من استسلموا لطريقه، سيَجنون بَرَكاته في السماء، أما من لم يخضعوا له فيُرسلون للجحيم ليعانوا عقاباً أبدياً.

(*) هنا، (كما في مواضع أخرى من هذا الفصل) يطرح المؤلف بعض النظرات الأساسية في الإسلام باعتبارها النظرات الوحيدة، ولعلّ هذا ناجم عن أسلوب الكتاب المركِّز على الأساسيات. فمن المعروف أن الإسلام كان ولما يزل ميداناً لطَيفٍ واسع شديد التنوُّع من المواقف والفرَقِ والآراء.

رغم أنّ كلّ مسلم مدفوع بوَعد الجنة ووَعيد النار، هناك دافع أقوى يقدمه حب الله. فبواسطته، يسعى المسلم الحقيقي إلى جعل إرادته (أو إرادتها) أداة للإرادة الإلهية، متناغمة معها. فالشرارة الإلهية الموجودة في داخل كلّ شخص تُكوّن شبهاً بالإله يمكّن الشخص من أن يكون في علاقة روحية مع الإله، جاعلاً الإرادة البشرية متسقة مع الإلهية، وبالتالي يغدو الشخص وسيلة تامة بيدِ الخالق.

التحقَق الروحي

التحقق الروحي للعلاقة الصحيحة بين الله والفرد يطهّر كلّ الحياة. كما يصير أيضاً أساساً للفعل القويم، ومرشداً للحياة مُوجّهاً لها على الطريق المقدَّس للاستسلام لله. كاملُ العالم، المادي والروحي، الجسد والروح، مخلوق من الله، وكلّ ميدان من الفعل البشري ذو بُعدٍ أخلاقي وروحي. فالشأن الدُنيوي (Secular) متعذِّر الفصل عن الديني في الإسلام؛ فكل شيء في النهاية ديني، لأنّ كلّ شيء آتٍ من الله راجع إليه. وهذا يعني أن الشريعة الإسلامية تمتدّ لكلّ ميدان من الفعل البشري، والفردي، والجماعي (Collective)، والاجتماعي (Social)، والسياسي والاقتصادي. النزعة الحديثة لفصل الدولة عن الدين غريبة تماماً عن التقليد الإسلامي. فالمسلم لا يمكن أن يقول، "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"(*)، لأنّ كلّ شيء لله. الحياة كلّ متكامل، يتوجب عيشه كاملاً كفعل لخدمة الله.

تطور الفكر الصوفي

في الهند المسلمة، كان التوتر الرئيس بين السنّة الأصولية التقليدية (Orthodox Sunni) والطرق الصوفية. ولأن السعي للتوفيق بين هذه التوترات بطريقة مُبدِعة فتح الطريق أمام اتجاه ثالث، نستطيع

(*) إشارة للقول المعروف للسيد المسيح.

تمييز **ثلاثة** مواقف مختلفة نحو الدين بين مسلمي الهند. الأول، وهو ما يُعتبر عادة الإسلام السنّي التقليدي، يشدّد على التقليد المتراكِم للمجتمع الإسلامي في فهم القرآن. فالقرآن والتقليد الإسلامي يشكّلان أساس الشريعة الإسلامية المنظمة للمجتمع والحياة السياسية التي تحكم حياة الفرد.

الموقف **الثاني**، وهو الموقف المميز للصوفية، يشدّد على الخبرة الروحية وتحقّق الفرد. فالمتصوفة يَرون الجماعة (Community) والتقليد نتائج طبيعية للخبرة الشخصية الشديدة بحقيقة الله وحقيقة وَحيِه. هذا الموقف يخفّف تصلب التقليد المتراكِم، من خلال الخبرة الشخصية والتكيف لحاجات الفرد. الموقف التقليدي، بدوره، يعدّل أحياناً النوازع المتقلبة المميزة للفرد، بالتشديد على الخبرات الأكثر عادية وحاجات كامل المجتمع. هناك تقريباً شدّ مستمر بين هذين الموقفين في تاريخ الإسلام، وهو شدّ كان في معظمه صحياً، مطوِّراً لكلّ من الاستقرار الاجتماعي، والنمو الشخصي الفردي.

الموقف **الثالث** ناجم من هذا التوتر بين الموقفين السابقين. ويشدّد على الحاجة لتنسيق الخبرة والإيمان الشخصي مع شرائع وممارسات الجماعة الأكبر. هذا الموقف أفضى لحركة فكرية ساعدت على تحويل التوترات المتأصلة بين الطرق الأصولية والصوفية لتكامل صحي ومتبادَل الإثراء. على نحو ما، مثّلَ الموقف الثالث هذا حالة مستمرة من الإصلاح في الإسلام ساعدت على الحفاظ على التقليد والشريعة من العُقم والموات من جهة، وقَيّدتْ مبالغات الطريق الصوفي الشخصي من جهة أخرى. المفكرون الدينيون الذين جسّدوا هذا الموقف مضوا لما وراء المعنى الحَرفي للشريعة إلى الروح التي تأسستْ عليها. بالنسبة للأغلبية الأصولية،

كان الإسلام ببساطة استسلاماً للشريعة المقدسة كما هي مفسَّرة ومفروضة من النظام السياسي الذي قَبِلَهُ قادة الجماعة وأصرّوا عليه. أما بالنسبة للمفكر الديني، فكان من الضروري المضيّ لما وراء القبول الأعمى والاتباع الدغمائي (Dogmatic) للشريعة. إذْ يتوجب تأويل الشريعة وتطبيقها على ظروف محدَّدة بطريقة خلاقة حسب روحها الكامنة.

الغزالي

من بين كلّ المفكرين ممَّن خَبَرُوا هذا التوتر وسعوا لمواءمة بُعدَي الإسلام، لعلّ الغزالي هو الأعظم. فعمله أعطى الاحترام للصوفية مع تقييده لمغالاتها. كما أعطى للأصولية التقليدية أيضاً علماً جدلياً، مؤطِّراً أُسسها واستبصارتها الروحية في صياغات عقائدية متّسقة مع النص المقدس والتقليد، ومع ذلك، قابلة للدفاع العقلي.

نشأ الغزالي (1059 ـ 1111) في بيئة سادتُها الصوفية. ولكنه، إذْ كان مهتماً بعمق بالفلسفة، والجدل الكلامي(*)، والفقه، شرع بدراسة جادة لهذه المواضيع في أواخر سِنيّ مراهقته. وتمّ الاعتراف بألمعيته وهو لما يزل في العشرينات من عمره، وعُين في أكثر المدارس شهرة في بغداد، التي كانت مركز الدرس الإسلامي في زمانه. مع ذلك، ورغم شهرته كمرجع لا يُبارى في الشريعة والفكر الأصولي، شعر أن بحثه الدراسي كان مدمِّراً لإيمانه وحياته.

وعلى شفا اليأس، عاد الغزالي ثانية للطريق الصوفي. وهنا وجد السلام الباطني الذي كان يبحث عنه واكتشف أن العقل لا يستطيع إضاءة القبس الإلهي المُقيم في القلب. على العكس، فالعقل، إذا

(*) "علم الكلام" في الإسلام.

اعتبر نفسَه المعيار النهائي للحقيقة، يمكن أن ينحدر بكل شيء إلى خُلْفٍ (Absurdity)، مدمِّراً الإيمان والحياة في طريقه.

وباقتناعه بأولوية الإيمان والحدْس على العقل، والحاجة لتطبيق العقل في مجاله الملائم لتوضيح، وتأويل، والدفاع عن استبصارات الإيمان ومعرفة القلب، كتب الغزالي رائعته، **إحياء علوم الدين**، التي أعطى من خلالها للإسلام لاهوتاً راسخاً. وإذْ تمّ تبنّي الكتاب بسرعة من كامل الجماعة الإسلامية تقريباً، فقد أفادَ جيداً كلاً من السنّة والصوفية في القرون التالية، مقدِّماً مشتركات كافية لابقائهما في بيت الإيمان نفسه، وإنْ في غرف مختلفة.

إحياء علوم الدين يدافع عن أنّ الله في النهاية هو الموضوع الحقيقي الوحيد للمعرفة وهو ممكن المعرفة بالإيمان فحسب. ويردّ على التحدي المتولد من تشديد الفلاسفة على العقلِ. فبتأثرهم بالأعمال المترجمة لأفلاطون، وأرسطو، والأفلاطونيين الجُدُد، طور الفلاسفة العرب أنساقاً فلسفية تَعتبرُ العقلَ ـ ولا القرآن ـ معياراً نهائياً للحقيقة. ابن سينا (981 ـ 1037)، مثلاً، علّم أن العالَمَ غير مخلوق، وموجود سرمدياً، لأنّ العقل، وعلى الرغم من أن الكتب المقدسة تقول بخلق العالم بواسطة الله من لا شيء، لا يمكنه تقبّل خلق شيء من لا شيء. وبالتالي، خلُصَ إلى أن الخلق كان في حقيقته تحويلاً لشيء موجود أصلاً. ورغم أن هذا التحويل كان جذرياً، فإنه لم يكنْ خلقاً من لا شيء.

بالطريقة نفسها، حاججَ ابن سينا أن معرفة الله هي أيضاً ليست معرفة أشياء محدّدة في تَعيُّنها بل معرفة للكلّيات، لأن كلّ المعرفة معرفة للصورِ المعقولة الكلّية (Universal) وليست لوجود متعيِّن. هذا الاستنتاج، يتعارض مع التعليم المكتوب في القرآن بأّن الله عارف بكل الأشياء بتفاصيلها جميعاً.

وفي مُحاجّة لازمة، زعم ابن سينا أن الروح نفسَها صورة، لأنها الجزء العارف من الإنسان، والمعرفة هي للصُورِ فحسب. إذْ لو كانت طبيعة الروح مختلفة عن طبيعة المعرفة، لأمست المعرفة مستحيلة. لكن إذا كانت الروح صورة، ستكون حينها كلّيةً ومتعذّرة الإفناء. أمّا الجسد، من الجانب الآخر، فقابلٌ للإفناء بالطبع. ومع أن نتيجة هذا الحِجَاج هي أن الروح متعذّرة الإفناء، ينجم أيضاً أن لا نشورَ أبدياً هناك للجسد، وهو استنتاج يناقض تعليم القرآن عن النشور الأبدي للأجساد بعد القيامة الأخيرة (The Last Judgment)، ويُنكر التعليم بأن الإنسان المبعوث من الموت سيعاني عقاباً أبدياً في الجحيم أو ابتهاجاً بمكافآت أبدية في الجنة.

من السهل أن نفهم، في ضوء تناقضات كهذه بين الاستنتاجات الفلسفية وتعاليم القرآن، لماذا شعر المؤمنون الأصوليون بالتهديد من جهة الفلاسفة الذين، كحال ابن سينا، استندوا إلى العقل ولا إلى كلام الله كمعيار للحقيقة. لا عجب إذاً أن كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة**، الذي بيّن فيه إمكان استخدام العقل لدحر مُحاجّات واستنتاجات العقل بسهولةِ استخدامه لدحر معتقدات الإيمان، أُستقبل بحرارة، وحُفِظ سوياً مع **إحياء علوم الدين**، كتعليمٍ "رسمي". ورغم تعرض هجوم الغزالي على الفلسفة لنقدٍ حاذق من ابن رشد في عملٍ عنونه ببراعة **تهافت التهافت**، فإن الغزالي كان قد أقنع أصلاً الأصوليّين بأن العقل بذاته أداة خطرة لا يُعوَّل عليها.

من الممتع التأمل أنّه لو لم يكسب الغزالي النزال بإقناعه الأصوليين المسلمين بخطر الفكر العقلاني الكبير على الإيمان، فلعلّ العلم الحديث كان تطور في العالم الإسلامي القروسطي ولا في عهد التنوير (Enlightenment) في أوروبا. فقد كان الفلاسفة العرب على معرفة بالعلم والمنطق الإغريقيين. وأقرّوا الصِّلات السببية بين أشياء

الطبيعة جميعاً. وهي صِلات ممكنة المعرفة باجتماع التجريب مع العقل. ولَتَمكنَ إحساسهم بقدرة العقل والأهمية التي وضعوها على معرفة الله بواسطة المعرفة العقلانية لخليقته أن يلهم مفكري الإسلام لتطوير شيء شبيه بما نُسميه الموقف والمنهج العلميين. لكن الغزالي، ومثْل توما الأكويني (Thomas Aquinas) في أوروبا، الذي جاء بعده بقرن من الزمان، أَصرّ على أن التطبيق الصحيح للعقل ليس في تأمل (Speculation) العالم الطبيعي، بل في الدفاع عن النص المقدس واللاهوت الأرثوذكسي. وتماماً كما أعطى الأكويني صورة مستديمةً للاهوت المسيحي، كذلك قدَّم الغزالي الأساس اللاهوتي للإسلام، في كلٍّ من صورته الأصولية والصوفية.

ابن سينا

رغم رفض اللاهوت الطبيعي لابن سينا لتصادمه مع القرآن، فإنّ ميتافيزيقياه عن الحب الإلهي (Divine Love) أصابتْ نجاحاً أكبر بكثير. إذْ أمست الأساس الفلسفي للطريق الصوفي للانقطاع إلى الله بواسطة الحب. فبانطلاقه من فلسفات أفلاطون وأرسطو، أعطى ابن سينا للعقل مكانة موقرة عالية الاحترام، معتبراً إياه الفيصل في قضايا العلم والمنطق والمعيار النهائي للحقيقة في معرفتنا للطبيعة. لكن الخبرة الدينية أنبأته أن للقلب البشري سبيلاً أكثر مباشرة وفورية للحقيقة النهائية. فبحدْس الروح، ينعكس نور الله على مرآة الروح البشرية، مضيئاً كامل الكونِ في طريقه.

الله، الحقيقة النهائية، هو الجمال النهائي حسْب ابن سينا، كما يتبدى من جمال الطبيعة. فالطبيعة الحقيقية للجمال هي أنه ذاتي ـ التعبير، كما يقول، والطبيعة ببساطة هي التعبير ـ الذاتي عن الله. في الله، يكون هذا التعبير الذاتي، المتماهي مع كينونته، هو الحب

الأَسمى، فالحب ليس سوى التعبير عن الجمال الكامل وتثمين ذلك الجمال. بعبارة أخرى، الجمال هو الكينونة النهائية للكون، بينما الحب هو طاقته النهائية، المؤدّية بكل الكائنات للبحث عن كمالها الأصلي. لكن الكينونة والطاقة ببساطة جانبان مختلفان من الحقيقة نفسها. فبواسطة الحب، بالتالي، يستطيع الشخص نبذ العيوب والعودة للكمال الشامل في الجمال الأبدي الذي هو الله. وهذا ممكن لأنّ الله هو الحب، والبشر المخلوقون على صورته، يملكون شرارة الحب الإلهي في أرواحهم، شرارةً تستطيع إنارة الكائن كلّه والكشف عن الوحدانية (Oneness) الأبدية مع الله.

رغم أن ميتافيزيقيا ابن سينا مجردة، فالحياة الصوفية ليست كذلك. فالحب الأَسمى لله المُختبَر في القلب الصوفي يتجلى نموذجياً في مشاركة مخاوف وأحزان الغَير ويَنال تعبيراً أدبياً عادة من خلال صُورِ الحب البشري. المتصوفة عاشوا حياة شديدة البساطة، وأحياناً زاهدة. في الواقع، بدأت الصوفية كحركة زهدية تمهد الطريق للخبرة الشخصية المباشرة لعلاقة الإنسان بالله.

رغم استمرار الزهد كسمةٍ مميزة للصوفية، فإن التشديد المتزايد على الخبرة الشخصية أفضى لتطور ممارسة تعبدية هدفت لتيسير الخبرة الروحية. فالحب لأجل الله (Love for God) وتوقير اسمه وحضوره ساد الحياة الصوفية. لكن المتصوفة نادراً ما صاروا نسّاكاً. فروابط حب الله عندهم وحبهم له تُبتغى لأجل احتضان إخوانهم من البشر. معظم المتصوفة فهموا أن واحدة من غاياتهم الرئيسة في الحياة هي تقديم مرشد روحي للبشر. وهذا المرشد المقصود مرشد في الشؤون الدنيوية والروحية، لأنّ هذين العالمين، في الإسلام، ليسا منفصلين حقاً.

لتوفير هذا المرشد، كان من الضروري للمتصوفة اكتشاف

القلب الأعمق لمن جاؤوا لأجل الإرشاد، وفتحُ قلوبهم ذاتها. هذا "الاكتشاف والمشاركة" تطلبا البقاء على صلة وثيقة بالحياة اليومية للناس. كما عنى أيضاً البقاء خارج النزاع السياسي، فالتورط السياسي يعني إعاقة البحث الصوفي الشخصي عن علاقة روحية أعمق بالله والوقوف عائقاً في طريق السعي لإراحة القلوب المتعَبة لإخوانهم البشر. فقط بالبقاء خارج السياسة والحُكم تتاح لهم الدّراية والمشاركة بمتاعب قلوب الآتين طلباً للعزاء. وكما يُعبِّرُ عن ذلك قول صوفي قديم، "رغم وجود طرق عديدة إلى الله بقَدْرِ الجُسيمات في الكون، فلا طريق أقصر من تقديم الراحة لقلب بائس".

الازدراء الصوفي للخدمة الإدارية والعمل المهني كان مؤسَّساً على القناعة بأنّ عملاً كهذا يتطلب الولاء للحاكم أو للغايات المهنية لا الولاء لله، ويفضي بالتالي لإرضاء الأنا (Ego) ولا للتحقق الروحي لعلاقة الإنسان بالله والبشرية. ولعل خير تعريف للمَثَلِ الصوفي الأعلى مقدَّم من الشيخ فريد الدين(*) في نصيحته لأتباعه عن كيفية العيش. **ناس الله**، كما قال لهم، هم كالآتي: "أولاً، لا يدخل قلوبهم القلقُ حول مأكلهم وملبسهم. ثانياً، سواء أكانوا وحدهم أو بين الناس، يظلون مستغرقين في الله، جوهرِ كلّ السعي الروحي. ثالثاً، لا ينطقون أبداً بأي شيء لمرضاة الناس أو جذباً لهم"(1).

المتصوفة ممن استطاعوا وضع هذه النصيحة موضع التطبيق تميزوا بسَكينتهم وقداستهم. وعظمتهم الروحية أَسستْ لقصص عديدة

(*) فريد الدين العطار، المتصوف والشاعر المعروف.

(1) مقتبسة من: M. Mujeeb, *The Indian Muslims* (London: Allen and Unwin, 1967), p. 146.

عن قدراتهم الاستثنائية. مثلاً، جاء مرةً خَصمُ رجل وليّ إليه آملاً بإلقاء الشك حول تقواه. ولظنّه بأن العيب الخارجي للعمى منعكس من دون ريب بعيبٍ روحي باطني، سأل الخصمُ الوليَّ، للإيقاع به بشكلٍ أو آخر: "ما هي علامة الوليّ؟". وبينما كان يسأل السؤال، حطتْ ذبابة على أنفه. وإذْ ظن أنه طردها، عادت الذبابة الثانية، فهشّها بعيداً، وعندما حطت الذبابة للمرة الثالثة، أجاب الوليّ الأعمى، "إحدى علامات الوليّ أنْ لا ذبابةَ تحطّ على أنفه!"[2].

قصة أخرى تتحدث عن وليّ روحي آخر، بدر الدين (Badr-ud-Din)، كان ينهض ويرقص ببهجة عظيمة كلّما سمع أغنية تعبّدٍ. الموسيقى والرقص كانا ممنوعين في الإسلام الأصولي، لكنهما صارا وسائل مهمة للإلهام والتحقق في الصوفية. المتصوفة، بالطبع، لم يعتبروا الموسيقى والرقص بِدَعاً بشرية دنيوية، بل تعبيراً عن الحب الإلهي تستجيب من خلاله الروح البشرية عبْر جسدها. حتى عندما كان مُسناً جداً ويستطيع بالكاد الحركة، كان بدر الدين يمسي ممتلئاً النشوة بصوت نشيد أو تهليل تعبّد وينهض راقصاً كفتى شاب. وعندما سُأل، "يا شيخ، كيف هذا الرقص وأنت لا تستطيع حتى المشي؟" أجاب، "أين هو الشيخ؟ إنه الحب ما يرقص فحسب!"

هذا الحب، بالطبع، حقيقة إلهية. ومع أنها تتعالى على كلّ الوجود المخلوق، فهي حاضرة، مع ذلك، في كلّ مكان في كلّ الوجود. حسب النظرية الصوفية عن وحدانية الوجود (The Oneness of Existence) لابن عربي (1165 ـ 1240)، فإنّ التعالي (Transcendence) والمحايَثة (Immanence) ببساطة جانبان مختلفان من الحقيقة نفسها. فالله متعالٍ ملازم أو محايث معاً، لأنّ الكينونة (Being) والوجود

---

(2) المصدر نفسه، ص 123.

(Existence) فيه واحد لا ينفصل. رغم تعالي الخالق، بوسع المتصوف إدراك اندراج وجوده أبدياً في وجود الله ـ حتى لو كقطرة من ماء المحيط في المحيط ـ لأنّ خلقَ الله "جزء من وجوده".

هذه الفلسفة، رغم عدم تطابقها مطلقاً مع اليوغا، إلا أنها بالتأكيد متّسقة معها، والمراحل الصوفية الممهدة لهذا الإدراك تشبه كثيراً **الطريق الثُماني** للبوذية والإعانات الثمان لليوغا الموصوفة من بَتَنْجَلِيْ (Patanjali). واقعاً، العديد من المتصوفة درسوا ومارسوا اليوغا لتعزيز مساعيهم صوب وجودهم في الله.

الطريق الصوفي

التمهيد الروحي المطلوب لنَيل هذا الإدراك يمثل القلب الفعلي للصوفية. إنه الطريق إلى الله، المبيَّن بسلسلة من المراحل. هذه المراحل غالباً ما توصف بطرق متباينة، لكن الوصف التالي يعتبر نموذجياً:

1. **التوبة.** وهي صحوة تعي طيش الحياة وإثمها مصحوبة بموقف تائب وتصميم على العيش الفاضل، حسب شريعة الله.

2. **التقشف أو الزهد.** حيث يُتخلى عن الممتلكات والملذّات عبْر الإقرار بحقيقة أنّ لا شيء عائد للإنسان؛ فكلّ مرجعه إلى الله، والله فقط هو الغاية.

3. **التخلي**. ليست الملذّات والممتلكات فقط ما يُتخلى عنه، بل يتوجب إنكار مجرَّد الرغبة بها.

4. **الفقر.** كلّ ما يمكنه تشتيت الذهن عن الله يتوجب رفضه لئلا يقف بين النفس والله. ورغم أن الفقر ينطلق من عدم الامتلاك، فإنّه يتطلب التخلي ليس عن الممتلكات فحسب، بل عن الرغبات والأفكار الفاصلة للنفس عن الله.

5. الصبر. كلّ كريهة تُقبَل كجزء من طريق الله، وعلى الشخص إدامة الرغبة في متابعة طريقه حتى حين تدفعه النوازع البشرية باتجاه معاكس.

6. التوكل على الله. الثقة الكاملة بنعمة الله مطلوبة لدحر كلّ العوائق على الطريق، بما في ذلك ذنوب المسافر(*) (Traveler's Sinfulness).

7. الرّضا. في هذه المرحلة، لا شيء يُرضي الحاج (Pilgrim) سوى اتباع إرادة الله، ويمسي قبول أو إتباع الحكم الإلهي مُرضياً تماماً.

هذه المراحل السبع تُنال في المقام الأول بمساعي الفرد الخاصة. أما التقدم أكثر على الطريق فيتطلب عوناً إلهياً. واقعاً، رغم اعتماد الحاجّ على نفسه في المراحل الأولى على الطريق، فإنَّ الله يقدم **(1)** القوة للتأمل، **(2)** الحسّ بالقرب من الله، **(3)** حب الله، **(4)** خوف الانفصال عنه، **(5)** الأمل والاشتياق للفناء فيه، **(6)** الأُنس بالله، **(7)** السلام الباطني، **(8)** قدرة التمعّن في الإلهي، و**(9)** الثقة بالخلاص من خلال العون الإلهي.

هذه الهِبات الإلهية، باقترانها مع إنجازات الجهد الذاتي، تُهيّئ المسافر على الطريق لتلقّي النور الإلهي من الله ذاته. وبهذا النور الإلهي، يُتعرّف على شَبَه الروح بالله، وتُخمد تماماً كلّ الانفعالات، والرغبات، والأفكار الواعية. روح الفرد تصير قطرة ماء في المحيط العظيم الذي هو الوجود الإلهي (God's Being). والبقاء في هذه الحالة الرائعة يتيح رؤية الحقيقة واتحاد الروح مرة أخرى مع الله.

(*) بمعنى السفر على الطريق لله.

رغم أن بعض المتصوفة، بفعل البهجة المنتشية لرؤاهم، أعلنوا أنفسهم متماهين مع الله، فإن الأكثر تعقلاً بينهم، كالغزالي، أقرّوا أن هذه الخبرة كامنة وراء تحديدات الفكر واللغة وعزِفوا عن الأقوال المضلِّلة التي قد تُشوّش القاصد (Seeker) الديني وتَصدم الأصولي. ولأنّ أدوات السلطة كانت دائماً في أيادي الأصوليين، فإنّ المغالاة الصوفية قد تمسي خطرة. في عام 922، أُعدم الحلاّج في بغداد بتهمة الكفر. "جريمته" كانت تعبيره عن خبرته النشوى بالحقيقة الإلهية عبْر إعلانه حلول الله فيه. لكن في معظم الحالات بنى المتصوفة بالاستناد إلى أسس الأصولية التقليدية وليس بمساعي تدمير هذه الأسس.

التفاعل المتبادل بين المسلمين والهندوس

التفاعل المتبادل الإسلامي ـ الهندوسي

كان ثمة تفاعل متبادل بين المسلمين والهندوس. الملايين من الهندوس تحولوا إلى الإسلام، ودينٌ جديد، السيخية (Sikhism) وُلد من اللقاء بين الإسلام والهندوسية. العديد من المتحولين للإسلام كانوا هندوساً متأثرين بالنماذج الورعة للمتصوفة، ممّن كانت تقواهم وانقطاعهم الديني شديدَي الجاذبية للهندوس، المهيئين بثقافتهم لتوقير الأولياء، بل وتبجيلهم غالباً كتجسدات للآلهة أو الآلهات. وإذ استطاع الإسلام أن يجد بأولياءٍ ذوي قداسة ومكانة من المتصوفة العظام جابوا المقاطعات والقرى، حيث بالكاد تستطيع الذراع القوية للحكومة الوصول، فأكيد أنها كانت طريقة قيّمة يمكن اتباعها بأمان في البحث عن التحرر والكمال من القاصد الروحي.

حتى بين الهندوس الذين لم يتحولوا للإسلام، كان هناك تأثير لتقوى ووَرع المتصوفة، كما يمكن العثور على التأثير الإسلامي في العديد من الطوائف والحركات الهندوسية التعبّدية التي ازدهرت في

القرنين الخامس عشر والسادس عشر. الشاعر التقي الهندوسي العظيم نَمَدَيْفا (Namadeva) نَمَدَيْفْ (Namdev)، من مَرَتا (Maratha)، مثلاً، مزج عبادة الله الإسلامية مع واحدية (Monism) الأوْبَنِشَدْ في أشعاره. وباستعماله العديد من الكلمات الفارسية والعربية، أظهر احتراماً كبيراً لله الواحد كلّي القدرة.

مُواطنه، تُكَرَمْ (Tukaram)، الذي عاش ربما بعد مئة عام، والذي يُعتبر من أعظم الشعراء الأتقياء في هند القرون الوسطى، كان أيضاً متأثراً بالإسلام بعمق. في مقطع شعري نموذجي يقول:

الأول بين الأسماء العظمى هو الله، لا تنسَ ترديده أبداً.

الله واحد من دون ريب، النبي واحد من دون ريب

وانت واحد هناك، أنت واحد هناك، أنت واحد هناك، آه! يا صاحبي.

ليس هناك لا أنت ولا أنا[3].

لا عدائية تجاه الإسلام في قصائد وأغاني نَمَدَيْفا، وتُكَرَمْ، وبقية شعراء الهند الأتقياء في ذلك الزمان. كانوا ينشدون ويسبحّون لله معاً مع معبودات الهندوس، ناظرين إليها جميعاً كتجلّيات للحقيقة الأسمى غير المتجلّية والمهيمنة على كلّ الوجود.

أحياناً كانت هناك عدائية، بالطبع، كما في حالة شِفَجِيْ (Shivaji) (1627 - 1680)، وهو واحد من ألدّ أعداء الحكام المسلمين في الهند. وقد عبّر عن عدائيته بالمعارضة السياسية. لكن حتى في هذه الحالة نستطيع تمييز شعور سابق بالاحترام والودّ.

---

(3) مقتبسة من: Tara Chand, *The Influence of Islam on Indian Culture* (Allahabad, India: The Indian Press, 1954), p. 228.

فأبوه، شَجِيْ (Shaji)، سُمّي على اسم الوليّ الصوفي العظيم، شاه شريف (Shah Sharif) من أحمدنغر (Ahmadnagar)، مما يوحي بأنّ جَدّ شِفَجِيْ كان معجباً عظيماً بهذا الوليّ المسلم.

بالطبع، العديد من الأولياء المسلمين المؤثرين مضوا بعيداً جداً باتجاه الاعتراف بصلاح الهندوسية، حاثّين أتباعهم على الاقتداء بأفضل ما هو موجود في كلا الديانتين العظيمتين، مشجّعين إياهم على رؤية المشتركات في النواة الروحية وليس التشديد على الاختلافات والتنافرات في السطح الخارجي للإيمان. ثلاثة من أبرز الأمثلة على هذه النزعة هم **كَبير** (Kabir)، **وغُرو نَنَك** (Guru Nanak)، **ودادو** (Dadu).

كَبير

كَبير، المولود تقريباً في بداية القرن الخامس عشر، كان تابعاً لكل من الصوفي الشيخ تقي (Shaikh Taqi) ولرَمَنَنْدا (Ramananda)، التّقيّ بَكْتا (Bhakta) الهندوسي العظيم الذي كان وسيلة لنشر الهندوسية التعبّدية (Devotional) عبْر شمال الهند. ورغم الزعم غالباً من الهندوس أن **كَبير** مُصلح وصوفي هندوسي، فمن المؤكد تقريباً أنه وُلد في عائلة مسلمة وأنه لم ينكر الإسلام أبداً. ولكن من المؤكد أيضاً أنه رفض كلاً من محدودية (Narrowness) الإسلام والطائفية الصارمة في الهندوسية.

المرشد الروحي(*) الكبير، رَمَنَنْدا، قد يكون تأثر بالإسلام أيضاً، رغم أن هذا غير مؤكد. في كلّ الأحوال، رَمَنَنْدا نفسه احتجّ ضد نظام الطبقات، مُقرّاً بأن كلّ أتباعه سواسية. لكن لأنّ أبرز القادة

(*) غرو (Guru)، وتعني مرشداً روحياً أو إماماً.

التعبديين الهندوس شددوا على غلبة التقوى الحقة والإدراك الروحي على تمايز الطوائف والطبقات، فإنّ واقعة قبول رَمَنَنْدا لأناس من كلّ الطبقات، إضافة للمنبوذين، وحتى المسلمين، لا تدلّ بالتأكيد على تأثير إسلامي. ليس هناك شك، مع ذلك، في أن كَبير قبل كلاً من الأفكار والممارسات الإسلامية والهندوسية، ساعياً للتوفيق بين الديانتين على أساس اعترافه بوحدتهما الأعمق. أكثر انتقاداته حدّة ضد الإسلام وُجهتْ للشكلانية (Formalism) المُتصلبة والمُطْلَقية (Absolutism) الحصرية الرافضة للاعتراف بصواب وروحانية أي فكرة أو ممارسة ما لم تكن حُددتْ وقُبلتْ من مرجعية إسلامية سابقة. رأى كَبير أن الشكلانية والمُطْلقية تخنقان الحياة الروحية داخل الأغلفة الخارجية لما هو مطلوب من معتقدات، وقيود، وممارسات، وقوانين.

من جانب آخر، كان كَبير شديداً جداً في رفض النظام الطبقي، وتعدّد الآلهة (Polytheism)، والوثنية الهندوسية. إذ لا ينبغي حرمان أيّ إنسان من التمتع الكامل بالكرامة البشرية ومن السبيل للممارسة الروحية بسبب ولادته في طبقة دُنيا أو عائلة منبوذة(*) (Outcaste). كما أدان الوثنية لأنها تُوجّه طاقات المتعبّدين بعيداً عما هو روحي حقاً، أما تعددية الآلهة فاعتبرت منتقصة من تعبّد وخدمة الإله الأَسمى.

نُظر إلى كَبير من الهندوس اللاحقين كقديس ومصلح عظيم ومُنح بيوغرافيا هندوسية شاملة. وكونه فعلياً مصلحاً إسلامياً لم يعنِ شيئاً مبدئياً للهندوس تماماً كرسالته الروحية، التي قَدَّمتِ الأمل لملايين الفقراء والمضطهَدين. فالهندوسية كانت قادرة دائماً على تكييف الراديكاليين والمصلحين، وإدراجهم في تيارها كما فعلتْ مع

(*) أي المطرودة من طبقتها وجماعتها كما سبق ذكره.

الآريين، والأجفاكيين[*] (Ajivakas)، والبوذيين، وعدد آخر لا يحصى من الأشخاص والحركات الدينية عبْر العصور. لكن "شكلانية" الإسلام، التي عمل **كَبير** ضدها بصرامة شديدة، كانت أكثر تصلباً من أن تتيح اعتباره ولياً مسلماً، باستثناء القليل من المعجبين.

غُرو نَنَك

غُرو نَنَك (1469 ـ 1539)، مؤسس الديانية السيخية، كان من التقليد الروحي ذاتِه لـ **كَبير**. ولعله كان مسلماً أيضاً، رغم أن كلاً من التقاليد الهندوسية والسيخية اعتبرته هندوسياً. ومِثل **كَبير**، سعى لتخطي الاختلافات بين الهندوسية والإسلام، موحداً إياهما على أساس الحقائق الروحية العظيمة الكامنة المشتركة لهاتين الديانتين. كما رفض أيضاً الوثنية وتعددية الآلهة في الهندوسية، مُصرّاً على الإرادة الشاملة لإله واحد كلّي القدرة والعلم. لكن إصراره على فردانية ومُطْلقية الله لم يكن مؤسساً على النزعة الإسلامية التي تقصي عن الله ما ليس من طبيعته الخاصة، بل على النزعة الهندية القديمة القائلة باشتمال كلّ الأشياء في وحدة أكبر، وبالتالي السماح للتناقضات كنتائج لازمة وعناصر مكمّلة.

طريق السيخية يكمن في العثور على الخلاص عبْر الاتحاد مع الله بواسطة إدراك "شخص الله" (Person of God) المقيم في الداخل، من خلال الحب. الاتحاد مع الله هو الغاية النهائية. وبمعزل عن الله، ليس للحياة معنى. وكما يقول غُرو نَنَك، "أيُّ انفصال فظيع انفصال الإنسان عن الله وأيُّ اتحاد مبارك هو الاتحاد به"[4]!

(*) أتباع مجموعة من الأفكار الفلسفية والحركات الزهدية القديمة في الهند.

(4) انظر Adi Granth ص 1، كما مقتبس من: William Hewat McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion* (New York: Oxford University Press, 1968), p. 148.

الانفصال عن الله يفضي للمعاناة المُختبَرة كوضع اعتيادي للإنسان. فرغم خلقِ الله للكائنات البشرية والعالم، فإنّ انحراف الإنسان وكبرياءه، النابعين من تمركزه حول نفسه، أفضيا للتعلّق بملذات واهتمامات هذا العالم. وحسْب السيخية، هذا التعلّق يفصلنا عن الله، مؤدياً لكلّ صور المعاناة البشرية، بما في ذلك دورة الميتات والولادات المتكررة المتبدّية بلانهاية.

فالله، الواحد الذي لا ثاني له، السرمدي بلا صورة، مَن خلق كلّ الوجود، وهو من يُبقي كلّ صور الوجود بإقامته فيها. بإرادته نبقى، وبنُعماه يكشف لنا عن نفسه في خلائقه. هذا الكشف الإلهي يستدعي الاعتراف بانفصالنا ويحثّ الاستجابة القادرة على جلب الخلاص عبْر الاتحاد مع الله في الحب، حسب غُرو نَنَك.

فقط حين يُسمع صوت الله داخل قلب الإنسان ويستجيب القلب له يكون الخلاص ممكناً. فعبادة الصُوَر، والزهد، أمرٌ بلا معنى، وكذلك اليوغا والأفعال الشعائرية. فقط بحب "شخص الله" تُنال بَرَكة الاتحاد به. وكمرشد روحي إلهي، يلقي الله رسالته مباشرة في قلب من يسمعونه. وفي رسالة غُرو نَنَك، والمرشدين الروحيين الآخرين، كما هي مُدونة في النص المقدس المُسمى أَدِيْ غْرَنْتْ (Adi Granth) أو غُرو غْرَنْتْ صاحب (Guru Granth Sahib)، يُمكن سماع رسالة الله، المرشد الروحي الأصلي (Original Guru).

دادو

كان دادو (1544 ـ 1603) مصلحاً إسلامياً آخر ممّن أثّر جمعه للأفكار الهندوسية والإسلامية في الكثير من الهندوس. إلهامُ جهوده الإصلاحية موجود في تعاليم كَبير، لأنّه كان عضواً في طائفته. لكن الهندوس، كما فعلوا مع قديسين عظام آخرين، أعطوا لاحقاً لدادو

بيوغرافيا هندوسية وقبلوه بصرامة كقديس هندوسي لا غير.

هذا بالطبع جزء من الطريقة الهندية التقليدية لقبول الأشخاص الروحيين العظام، ذوي الأفكار الجديرة بالتصديق والممارسة الجديرة بالاقتداء، كقديسين. معظم الديانات والطوائف التي انتشرت على تربة الهند بدأت كمجاميع صغيرة من أتباع شخص مقدس. وعندما تنامى الأتباع بما يكفي، يصيرون طائفة منفصلة، أو حتى، كما في حالة البوذية والجاينيّة، ديناً مستقلاً. في حالات أخرى، كان عدد الأتباع قليلاً أو لم يستمر طويلا لينال وضعاً مستقلاً أو شبه مستقل. لكن في أيّ نقطة معينة من التاريخ، بما في ذلك الهند المعاصرة، يَتكوَّن ما نسميه الهندوسية من العديد من الطوائف، المتمايزة على أساس المعبودات المختلفة، والزعماء أو القديسين المختلفين، أو الاختلافات في الممارسة والمعتقد أحياناً، رغم المعبودات المشتركة أو الزعيم القديس المشترك.

لم يحدِّد أيّ شخص أو مؤسسة أبداً أرثوذكسية هندوسية، ولم تصبح أيّ ممارسة أو مذهب حصري أساساً لأرثوذكسية مطلقاً. وفي غياب الأرثوذكسية التقليدية، تمسي اللاأرثوذكسية متعذّرة التعريف وتصير الهرطقة مُحالة تماماً. الهندوسية أشبه بعائلة واسعة من الممارسات والمعتقدات التي لا سلطة مركزية أو زعيم فيها. فما دام كلّ الأعضاء يعيشون تحت سقف واحد أو على التربة ذاتها، فهُم يَقبلون بعضهم بعضاً كأعضاء في العائلة نفسها، رغم الاختلافات المهمة بينهم. عندما نُظر إلى المسلمين على تربة الهند كسُعاة روحيين حقيقيين، وأشخاص مقدسين أتقياء بحق، قُبلوا كجزء من العائلة الدينية، وتم توقيرهم كقديسين.

لاحقاً، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، عندما تنامى التوتر بين الهندوس والمسلمين ـ مبدئياً لأسباب سياسية ـ غالباً ما

نسي الهندوس حسب مُقتضياتِ الحال السَّلفَ المسلم لبعض هؤلاء القديسين. في بعض الحالات، وفي حالة دادو بصورة مؤكدة تقريباً، زيفوا السجلات التاريخية بتأنّ، ليمحوا الأصل الإسلامي. لكن القديس لم يُنس أو يرمَ للاندثار، فكونُ المرء قديساً في الهندوسية ليس ذا صلة جوهرية بالسياسة أو القومية أو الطائفة الدينية، إنه ببساطة مسألة قداسة وإدراك روحي.

حركة التأثير الديني بالطبع لم تكن فقط من المسلمين باتجاه الهندوسية بل بالاتجاه المعاكس أيضاً. وبسبب الهيكل الصلب والشكلانية في الإسلام، كان هناك تغير محسوس ضئيل في الإسلام الأصولي التقليدي. مع ذلك، كان هناك تأثير هندوسي بيّن على حياة المتصوفة الأفراد، ومن خلالهم، على حياة العديد من الهنود ممن حولّهم هؤلاء المتصوفة إلى الإسلام. واقعاً، للمسلمين المتأثرين بالهندوسية نظامهم الطبقي الخاص وقرابينهم وأيامهم المقدسة الهندوسية المعينة سوية مع الأركان الخمسة للإسلام. ورغم أنه أمرٌ صادمٌ للأصولية الإسلامية، فإنّ العديد من الهندوس المتحولين إلى الإسلام، المتأثرين بالموقف المتنوع ثقافياً، لم يَروا أيّ تنافر بين كونهم مسلمين وبين ممارساتهم الهندوسية. كما لو أنهم قد أقرّوا بأنّ الحقيقة والممارسة الدينية النهائيتين تمضيان وراء كلّ الأسماء والصور، وراء كلّ القواعد والأعراف، ووراء بيانات المذهب وتحديدات الأصولية.

الدين والسياسة

هذا الدافع للتوحيد الديني ظهر لدى واحد من أعظم حكام الهند، كما تنامى التفاعل الديني في مركز البلاط الإمبراطوري خلال حُكم **أكبر** (Akbar) (1556 ـ 1605). فبسبب اهتمامه الشخصي

والعميق بالدين وعدم قناعته بمحدودية (Narrowness) الإسلام والجدال اللاهوتي والفقهي المستمر لمستشاريه الدينيين الرئيسيين، دعا **أكبر** ملالي (Mullahs) المسلمين، وبنديتات (Pundits) الهندوس، وسادوات (Sadhus) الجايْنيّة، وأحبار (Rabbis) اليهود، وموبدات (Mobeds) الفرس، وقساوسة (Priests) اليسوعيين لنقاشات دينية في البلاط الإمبراطوري.

ورغم اختلاف الباحثين على أنّ **أكبر** أعلن فعلياً ديناً جديداً، وهو **الدينلاهي** (Din-illahi)، فلا شكّ في تشجيعه للحوار الديني والانفتاح بين البشر من مختلف الطوائف والمعتقدات. من الواضح أيضاً أنه قبلَ الاتباع، وكإمبراطور للهند كان مسؤولاً عن خير الشعب جميعاً، الهندوس والجايْنيّين والبارسيين(*) فضلا عَن المسلمين. وبهذا الشأن أعلن مراسيمَ ضد الإحراق الإجباري لجثث (Involuntary Cremation) الأرامل، وضد زواج الأطفال، وضدّ اتخاذ زوجات عدة.

لكن الوعد بالتفاعل المتبادل والتوحيد على المستوى الإمبراطوري لم يُنجَز لوقوف عوامل تاريخية ضد المسعى. ومع أن روح التسامح لدى **أكبر** وإحساسه بالعدالة من خلال سماحه لكل الطبقات والمِلل بالمساهمة في الإدارة المغولية صار جزءاً منتظماً من السياسية المغولية ـ وبكل الأحوال، نجاحاً عظيماً في التكامل والتسامح السياسي ـ لا يمكن قول الشيء نفسه عن جهوده لتحقيق التسامح والتكامل الدينيين.

جزء من السبب هو انطلاق إحياء ديني هندوسي كبير، بواسطة

(*) الزرادشتيون ممن هاجروا إلى الهند.

تْشايْتَنْيا (Chaitanya)، وآخرين، انتشر عبْر الهند وترسخ بقوة في مَثُورا (Mathura)، على مرمى عصى تقريباً من بلاط المغولي. وكان لهذا نتيجتان هامتان. فمن جانب، أنذر المسلمين الأصوليين التقليديين، لأنّه هدّد كلاً من دينهم وأمنهم ودفعهم للتراجع عن التسامح الذي رأوه مشجعاً لهذا الإحياء الهندوسي. وسببَ ردّ الفعل هذا من المسلمين المحافظين في البلاط الإمبراطوري موجة من سياسة الحماية واللاتسامح هددت بتدمير الأساس الباقي للتعاون والتسامح المتبادل بين الهندوس والمسلمين. من جانب آخر، أفضى هذا الإحياء القوي للهندوسية إلى فخر كبير فيها وتحدّ لحاجة الخضوع لحكام يمارسون عقيدة أجنبية ويعتبرون أنفسهم زيفاً المتدينين الحقيقيين.

بعد نصف قرن من موت **أكبر**، بدأ ابن حفيده، آوْرَنْغْزيب (Aurangzeb)، حكمه الذي دام خمسين عاماً كإمبراطور للهند. وبدأ حكم آوْرَنْغْزيب في 1658، بسجنه لأبيه، **شاه جهان** (Shah Jahan)، باني **تاج محل** الجميل، وانتهى بموته عام 1707. سياسة آوْرَنْغْزيب الدينية كانت معاكسة تقريباً لتلك التي كانت لجده العظيم. فبخلاف تشديد **أكبر** على المساواة بين الأديان والتسامح مع كلّ الملل والممارسات، أصرّ آوْرَنْغْزيب على كون مملكته إسلامية ووجوب إدارتها بصرامة طبقاً للشريعة الإسلامية. أُعطيت الأوامر لجمع الضرائب من غير المسلمين، لدعم الجيش، ولتدمير أماكن العبادة غير الإسلامية، ومنع تعاليم وممارسات "الكفرة". كما خفَّضَ بشكل كبير أيضاً مجال الخدمة لغير المسلمين في إدارته.

ولعل واحدة من أكبر مآسي الحملات الدينية لآوْرَنْغْزيب ضد التعاون مع الهندوس كانت قتله لأخيه، الأمير دارا شكوه (Dara Shikoh). إذْ صار دارا شكوه، الابن المفضل لشاه جهان وولي

العهد الشرعي، دارساً متلهفاً للفلسفة والدين. ولاقتناعه عبْر دراساته بأن الله واحدٌ، وأنّ لا اختلافات حقيقية بين إله المسلمين وإله الهندوس، فقد بحث عن روابط مشتركة بين الديانتين. ومِثل **أكبر**، جده العظيم، سعى لتجسير الفجوة بين الهندوسية والإسلام. لكن لسوء الحظ، أثارت هذه الجهود حنق أخيه، آوْرَنْغْزيب، الذي اعتبر كلّ الهندوس كفرة. ترجمة دارا للأوْبَنِشَدْ إضافة إلى عمله الأكثر شهرة، **مجمع البحرين**، المكرس للعثور على أساس مشترك بين الصوفية والتوحيد (Monotheism) الهندوسي، صار أساساً لاتهامه بالهرطقة، والتي كانت عذر أخيه لقتله. ورغم أن أعمال دارا شكوه صارت بعد مئة وأربعين عاماً من موته أساساً لأولى الدراسات الاوروبية للنصوص الهندية، فإنَّ قتله أزال إمكانية التقارب بين الإسلام والهندوسية، الذي ربما استطاع منع الإراقة الفظيعة للدماء وخسارة ملايين الأرواح في القتال اللاحق بين المسلمين والهندوس.

أصولية (Fundamentalism) آوْرَنْغْزيب الإسلامية، وقتله لدارا شكوه، وأوامره ضد الهندوس ربما غذّت نيران العصيان الهندوسي السياسي وشجعت الإحياء الديني الهندوسي المطّرد وأدّت من دون ريب لتعميق الصدع بين المجتمعات الإسلامية والهندوسية حتى صار من المتعذّر عليهم في النهاية التعاون لدحر البريطانيين، وأفضى الأمر لاحقاً لتقسيم شبه القارة الهندية لدولتين إسلاميتين منفصلتين، باكستان وبنغلاديش، والدولة العلمانية (Secular)، ولكن الهندوسية، في الهند.

بين زمن آوْرَنْغْزيب وتأسيس باكستان في 1947، مرّ العديد من المفكرين المسلمين العظام ممن تأثروا بالتقليد الفلسفي. ولعل أكثرهم تأثيراً هو الفيلسوف الشاعر محمد إقبال (1877-1938)، الذي سنناقش مساهماته في الفصل التالي، "التقليد والحداثة".

أسئلة للمراجعة

1. كيف تشتمل الأركان الخمسة للإسلام على الإيمان، والعمل، والإدراك الروحي كمحدّدات لطريق الإسلام؟

2. ما المواقف الأساسية الثلاثة تجاه الدين بين المسلمين الهنود؟

3. ما الدور الملائم للعقل في علاقته مع الإيمان، حسب الغزالي؟ اشرح إجابتك من جهة النزاع بين الغزالي وابن سينا حول الخَلق، والمعرفة، والروح.

4. كيف يُحاجج ابن سينا لمصلحة الحبّ كأساس للحياة والمعرفة؟

5. اشرح المراحل على الطريق الصوفي إلى الله.

6. بماذا يختلف **كَبير** و**غُرو نَنَك**؟ وبماذا يشتركان؟

مراجع إضافية

What Everyone Needs to Know About Islam, by John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 2002), is a very good introduction to Islam.

The House of Islam, 3d ed., by Kenneth Cragg and R. Marston Speight (Belmont, CA: Wadsworth, 1987), is an excellent introduction to the meaning and message of Islam. It combines an emphasis on fundamental ideas and practices with a good sense of historical development.

Muslim Civilization in India, by Sheikh Mohamad Ikram, edited by Ainslie T. Embree (New York: Columbia University Press, 1964), is a very good general survey of Indian Muslim life, emphasizing the broad cultural and religious dimensions of Islam in India.

The Indian Muslims, by Syed M. Mujeeb (London: Allen and Unwin, 1967), is a comprehensive explanation of the life of Islam in India.

Kabir, by Charlotte Vaudeville (London: Oxford University Press, 1974), is a comprehensive and reliable work on the life and ideas of this great apostle of Hindu-Muslim unity.

Songs of Kabir, Translated by Arvind Mehrotra (New York: New York Review of Books Classics, 2011), is a brilliant translation and commentary by one of India's finest contemporary poets, that brings out the richness, wit, and power of Kabir, a true literary and spiritual master.

Sufis of Bijapur, 1300-1700: Social roles of Sufis in Medieval India, by Richard Maxwell Eaten (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), emphasizes the great variety of ideas, attitudes, and practices that characterized Sufi relationships with orthodox Islam (the *Ulama)* and with the Hindus, giving us a rich picture of the Sufi life and influence in India.

A History of Sufism in India, 2 vols., by S.A. Rizvi (Philadelphia, PA: Coronet Books, 1983), is the definitive work on Sufism in India.

Iqbal, Poet-Philosopher of Pakistan, edited by Hafeez Malik (New York: Columbia University Press, 1971), is a collection of essays on Iqbal's life and poetry and contains discussions of his philosophical, religious, and political thought by distinguished authorities in the field. It is probably the best introduction to Iqbal's thought.

"The Faith of the Sikhs," in *The Indian Way: An Introduction to the Philosophies and Religions of India,* 2d.ed., by John M. Koller, chap. 15 (Upper Saddle River, NJ: Pearson-Prentice Hall, 2006), pp. 309-327, is a succinct explanation of the fundamentals of Sikh thought.

"The Teachings of Guru Nanak;" in *Guru Nanak and the Sikh Religion,* by W.H. McLeod, chap. 5 (New York: Oxford University Press, 1968), pp. 148-227, is an outstanding study of Guru Nanak's thought.

الفصل الثالث عشر

التقليد والحداثة(*)

نبذة

مع مرور القرون أُدخلت أفكار وطرق جديدة في التفكير إلى الهند، محفِّزة التفكير الفلسفي. وكنتيجة لذلك، أُوِّلتْ مواقفُ التقليد الفلسفي وأُعيد تأويلها بطرق شتى. التأثير الغربي الحديث أثار استجابة فكرية فاعلة لدى المفكرين الهنود وتجديداً للنشاط الفلسفي في القرنين التاسع عشر والعشرين. هذا الفصل سيركز على فكر أربعة فلاسفة ممن يمثلون، كلّ بطريقته الخاصة، تجديدَ الفلسفة التقليدية في الهند الحديثة.

موهَندَس غاندي (Mohandas Gandhi) (1869 ـ 1948) الذي جمع القيَم التقليدية لـ أَهِمْسا (اللاإيذاء) وسَتْيا (الحقيقة)، كأساس للفعل والفكر السياسي والاجتماعي، طارحاً أساساً للإصلاح الاجتماعي. وفلسفته تجديد للرؤية القديمة لـ دَرْما أو النظام الأخلاقي. وقد تأثرت، على أي حال، بفهمه للمسيحية والفكر

(*) الحداثة هنا بمعنى الاتجاه للتحديث وليست كمذهب أو نسق فكري (Modernism).

الغربي الحديث وتشكلت عبْرَ انخراطه في الأحداث السياسية التي عاصرها في جنوب أفريقيا والهند.

أما آوروبندو غوسه (Aurobindo Ghose) (1872 ـ 1950) فيقدم رؤية فلسفية مستندة للتقاليد الفَيْدية واليوغيّة القديمة، لكنها تتضمن فهمه للفكر الغربي، لاسيما الأفكار عن التطور والتقدم.

محمد إقبال (1877 - 1938) الشاعر الوطني لباكستان، الذي اعتُبر على نطاق واسع واحداً من أعمق فلاسفة شبه القارة المحدثين فضلاً عن كونه الشاعر الأورديّ (Urdu) الأعظم في زمانه. وكانت رؤيته عن باكستان الحديثة وجنوب آسيا مستلهَمة من تعاليم الإسلام.

سَرفَبلي رَدَكْرِشْنَنْ (Sarvapalli Radhakrishnan)، الرئيس الراحل للهند، كان في الجوهر فَيْدانتياً من أَدْفايْتا، أو المدرسة اللاثنائية. لكنه تفاعل وتأثّر بالمفكرين الغربيين، لاسيما كَنْت وهيغل.

غاندي

لا أحدَ ساهم أكثر في خَلق هندٍ حديثة مستقلة، ولا مصلحاً كان محبوباً من شعبه، أكثر مما كان غاندي. فقد تماهى بإخلاصٍ تام مع الجُموع المُقيمة في قلبه كما في ذهنه. وتبنى طواعية أَعباء فقرهم، وتمكن من جعل الناس العاديين مرتبطين بالحركة الوطنية وحركات الإصلاح الاجتماعي النشطة. تشديده على الطهارة والبساطة الشخصية، وإصراره على الأخلاق الصارمة المؤسسة على حب الآخرين، وَجدا تجاوباً مُهيأً في قلوب عشرات الملايين من شعب الهند الفقير والأُمّي. وفي الوقت عينه، حفّز قادة الهند الآخرين على البحث عن المشاعر الحقيقية للهند في قراها، معابدها الحقيقية. إذْ رأى أن القرى، على الرغم من بؤسها وتخلّفها، هي الحاملة لآمال الهند الحقة.

غاندي رأى النظام الأخلاقي للكون بُعداً أساسياً من حقيقته، وجزءاً من الحقيقة الأبدية، ممكن الاكتشاف عبْر المساهمة في مجريات الوجود اليومي. والأكثر أهمية لفلسفته كانت الدروس المنطوية على مُسلَّمتين أخلاقيتين هيمنتا على حياة العائلة والمجتمع في طفولته. أُولاهما: "لا شيء أعلى من الحقيقة"، وتعكس حكمة عُلمتْ أصلاً في رِغْ فَيْدا قبل ثلاثة آلاف عام، حيث تمّ اعتبار الفعل القياسي (Normative) للوجود (رِيْتا) هو حقيقته. الثانية هي أنّ "أَهِمْسا (اللاإيذاء، الحب) هي الفضيلة الأسمى" وتتضمن الحكمة الأخلاقية التي شَكلت التقليد الهندي لآلاف السنين. المجتمع الجايْنيّ الذي نشأ فيه غاندي تميز بحرصه الصارم على مبدأ أَهِمْسا، وقدم مثالاً ترك انطباعاً عظيماً لدى غاندي الشاب.

في مذكراته، يُخبرنا غاندي بأن كتاب تولستوي **مملكة الله في داخلك** *The Kingdom of God is Within You* وكتاب روسكين (Ruskin) **حتى هذا الأخير**(*) *Unto This Last* تركا تاثيراً دائماً عليه. فتولستوي أقنعه بأن **الموعظة على الجبل** تمثّل التعاليم الجوهرية في المسيحية. هذه التعاليم، عن دحر الكراهية بالحب، والشر باللامقاومة، بَدت لغاندي صدىً للتعاليم الجايْنيّة، والبوذية، والهندوسية عن أَهِمْسا، التي ألهمت الحياة الأخلاقية في الهند لآلاف السنين.

كتاب روسكين أثر بغاندي من خلال توقيره للعمل اليدوي، وعزّز لديه تعاليم غِيْتا بأنّ الحياة الأسمى هي حياة الخدمة، وساعده ليَرى أن تحقق كلّ من الفرد والمجتمع يُبلغُ بالعمل المُختار للفرد.

(*) عنوان الكتاب، الذي يعني حرفياً حتى هذا الأخير، مأخوذ من أحد الأمثلة التي يضربها السيد المسيح في الإنجيل، عن حكاية العمال في حقل العنب.

هنا أيضاً، كما يشير روسكين، يكمن الرباط الطبيعي بين الطبقات المتعلمة والفلاحية، وهو رباط تتوجب صياغته بشكل يمنح الهند الوحدة في جهودها لنَيل الحرية.

استعمال غاندي لـ **ثبات الحقيقة** سَتْيَغْرَها (Satyagraha) كوسيلة للمقاومة الفاعلة، ولكن غير العنيفة، ضد الحكم البريطاني، كان مؤسَّساً على قناعته بإمكان هزم كلّ الشرور من خلال الحب إذا تمسك الشخص بقوة بالصدق. لكن التمسك بالصدق وتطبيق الحب على مظالم العالم تحدّ شديد الصعوبة، كما رأى غاندي بوضوح.

حسب غاندي، سببُ قدرتنا على دحر مصاعب هذا التحدي هي أننا، سويّاً مع كلّ الكائنات، مُشتَمَلون (Enveloped) بالحقيقة ومتحركين بسلطتها. وهذا متضمَّن كما يقول، في المقطع الشعري الأول من أوْبَنِشَدْ إيْشا (Isha) الذي يقول: "كل هذا، كلّ ما يتحرك ويتغير في هذا العالم المتغير مُغلَّف بالرب". هذا هو أساس مبدأ **ثبات الحقيقة** (سَتْيَغْرَها)، فالتمسك الصارم بالحقيقة المعبَّر عنها في القانون الإلهي للوجود يعني العمل حسب طبيعة وغاية الشخص الخاصة، والعمل، في الوقت نفسه، بتناغم مع طبيعة وغاية الكائنات الأخرى جميعاً.

في تطبيقه لسَتْيَغْرَها اكتشف غاندي، في المراحل الأبكر، أن التمسك بالحقيقة لا يسمح بتسليط العنف على الخصم. بدل ذلك، يتوجب صدّ الإنسان عن الخطأ بالصبر والتعاطف. وكما شرح ذلك، فإن ما يبدو حقيقة لشخص معيّن قد يبدو خطأً للآخر. والصبر يعني المعاناة ـ الذاتية. وهذا سبب استحالة تمسك الإنسان بالحقيقة أو تزكيته بواسطتها عند تسليطه المعاناة على الخصم. فبواسطة تبيّن معاناة الآخرين والعمل من دون عنف، بدافع التعاطف مع الآخرين فحسب، يمكن إدراك الحقيقة في سياق الفعل.

رغم إقرار غاندي بحضور الحقيقة المولِّدة لكل الوجود في كلّ كائن، أقرّ أيضاً بأنها مُعمّاة بالجهل والرذيلة. والتطهير الذاتي، والتضحية الذاتية، والتفكّر النقدي أشياء مطلوبة لإدراك هذه الحقيقة الباطنية.

بالنسبة إلى غاندي الحقيقة هي الله المُقيم في كلّ الكائنات، والحب هو قوة الروح المحرّكة لهذه الكائنات. الكلمة التي استخدمها غاندي للتعبير عن الحب، أَهِمْسا، تعني كما رأينا، اللاإيذاء. لكنه أقرّ بالمحدودية الشديدة لهذا المعنى النافي بالنسبة لمقصده، مُبيناً أنه يستخدم المصطلح بمعناه الأَوسع للتعبير عن الحب الكامل والنقي. هذا الحب المعبِّر عن نفسه بالعطف، والتعاطف، والخدمة اللاأنانية للغَير.

هذا المعنى الواسع لأَهِمْسا يكمن وراء مقتِ غاندي للعنف. فالعنف تعبير عن الخوف والغضب، المُتناميين من الضعف الذي لا يؤدي إلا إلى المزيد من العنف. لكن الحب يستجلب الحب، وهو ما يفسر اقتناع غاندي التام بقدرة الحقيقة والحب المعبِّر عنهما بمقاومة لاعنفية على النجاح.

الحرية، والعدالة، والكرامة الإنسانية

تشديد غاندي على الحاجة لتطهير قلب الشخص كشرط أوّل لخدمة الآخرين عكسَ مساعيه الشخصية في ضبط النفس وتطهيرها. كما وجَّه أيضاً مساعيه العامة للتحرر السياسي والإصلاح الاجتماعي. ففي مركز كلّ جهوده للإصلاح كانت هناك القناعة بأن الحرية، والعدالة، والكرامة الإنسانية يمكن نَيلها بالقوى الفاعلة لـ ثبات الحقيقة والحب فحسب، وأن هذا التطهير الشخصي، والتضحية، والإيمان جوانب مطلوبة من كلّ فرد.

تصورات غاندي عن الحرية والكرامة، رغم أنها عادة ما تصاغ

بلغة الاهتمامات الفلسفية والسياسية الغربية، فهي متجذّرة فعلياً في المُثل العليا الهندية الروحية عن التحرّر (موْكْشا) واللاتعلّق أو التخلّي (Renunciation). ممارساته الزهدية كانت جزءاً من نضاله لأجل الحرية والكرامة. والحرية الحقة، كما علّمها، تتطلب الانعتاق من طغيان الجهل والرغبات الساجنة للنفس في العبودية، فضلاً عن التحرر من الاضطهاد السياسي. فالكرامة البشرية تتطلب حياة روحية تامة كما تتطلب نَيل الحقوق والاحترام. محاولته للتوفيق والمواءمة بين القيَم السياسية الحديثة والمُثل الروحية التقليدية واحدة من العلامات المميزة في فكره[1].

آوروبندو

سرِيْ آوروبندو (Sri Aurobindo)، الفيلسوف واليوغيّ العظيم للـ بونْدِتْشَري[*] (Pondichery)، نال شهرته الأولية كقائد للجماعة البنغالية الثورية الداعية لإطاحة القوة بالحكم البريطاني. وبعد مدة قصيرة من حبسه بسبب التآمر لإطاحة الحكومة، تخلّى آوروبندو عن السياسات العنفية ليكرّس نفسه لتثوير الحياة الروحية. وهذا ما قاده إلى استكشافات في الميتافيزيقيا والفلسفة الاجتماعية، وأيضاً لانخراطه الشديد على امتداد حياته في اليوغا والتأمل.

بتشديده على روحانية الوجود البشري، حدَّد سرِيْ آوروبندو أكبر مشكلة لزماننا باعتبارها مشكلة كيفية تحويل وضعنا الجاهل والمتدني الحالي إلى العَظَمة التي تستحقها الكائنات البشرية جميعاً.

---

(1) لمناقشة ممتعة لمساعي غاندي للمصالحة بين نوعي الخطاب عن الحرية انظر: Mithi Mukherjee,"Transcending Identity: Gandhi, Nonviolence, and the Pursuit of a “Different” Freedom in Modern India," in: *American Historical Review*, vol. 115, no. 2, pp. 453-473.

(*) مجموعة من المقاطعات المتحدة في الهند.

ولأجل هذه الغاية، قدَّمَ نظرية عن التنظيم الاجتماعي مؤسسة على المُثل العليا التقليدية المتضمَّنة في نظريات بُرُشَرْتا (Purusharthas)، فَرْنا (Varnas)، وأشْرَما (Ashramas). عملاه الرئيسان وهما(*) (The Life Divine) و(Syonthesis of Yoga)، محاولتان لتبيين نوع الحياة الممكن بلوغه عبْرَ الانضباط الشامل، أي **اليوغا**. قدسية الحياة هي، بالطبع، الحياة المعيشة بإدراك تام لبْرَهْمَنْ، واليوغا هي الوسيلة الرئيسة لهذه الحياة. سرِيْ آوروبندو يشدّد على وجوب ممارسة اليوغا من الناس في وضعهم المُعيش كوسيلة لتغيير هذا الوضع، ففي ذلك يكمن سر التحول إلى كائن بشري مثالي (Ideal).

تصوّر آوربندو عن مهمة الفلسفة وطبيعة الواقع يتضح بقوله الآتي:

> مشكلة الفكر هي بالتالي العثور على الفكرة الصحيحة والطريقة الصحيحة لتحقيق التناغم. للتعبير مجدداً عن الحقيقة الروحية القديمة والأبدية للنفس، لتحتضن ثانية، وتتغلغل، وتهيمن على الحياة الذهنية والجسدية؛ لتطوير مناهج عميقة وفاعلة لضبط النفس وتطويرها البسيكولوجيين لتستطيع الحياة الذهنية والجسدية للإنسان التعبير عن حياته الروحية بأقصى توسيع ممكن لغناها الخاص، وقدرتها، وتعقيدها (Complexity)؛ والبحث عن الوسائل والدوافع التي تستطيع بواسطتها حياته الخارجية، ومجتمعه، ومؤسساته، إعادة تشكيل نفسها بتقدم متصاعد عبْرَ حقيقة الروح والتطور صوب أقصى تناغم ممكن للحرية الفردية مع الوحدة الاجتماعية[2].

استناداً إلى هذه النظرة، فإنّ الواقع المتكوّن من الأشياء

(*) "قدسية الحياة" و"تركيب اليوغا" على التوالي.

(2) انظر: Arya, July 15, 1918, pp. 764-765, =

والأنفس هو القدرة المتجلّية للروح. فالروحُ تمنح الوحدة للواقع، والقدرةُ المتجلّية للروح تمنح التنوع للكون. المستويات المختلفة للوجود ـ المادة، والحياة، والحياة الذهنية، والحياة الذهنية الفائقة ـ تتمايز قَدْرَ ظهور تكامل الروح في هذه التجلّيات لقدرتها.

المشكلة الرئيسة لآوروبندو هي تفسير كيفية مجيء الأشياء العديدة المُختبَرة سواء على المستوى الواعي للإمبيريقي والعقلاني، والمستوى فوق ـ الواعي (Supraconscious) للحدس الصوفي، إلى الوجود، ولماذا هي مختلفة. وحلّه لذلك هو تفسير الوجود المطلق، المتيح لوجود أيّ شيء مهما كان، بأنه نفسه وجود محض، وكامل، وتام. هذا الوجود ـ بْرَهْمَنْ ـ ومن دون أيّ سبب من أيّ نوع، وعبْرَ فيض كينونته ببساطة، يُظهر مايا (Maya)، أي قدرته، بصيغةٍ من اللعب الخلاق (Creative Play). تجلّيات هذه القدرة تؤسس كونَ الأشياء الموجودة. الكونُ نفسه، بالتالي، هو اللعب الخلاق للوجود المحض. لكنه ليس ببساطة لعباً متقلباً، لأنَّه موجَّه بواسطة الكينونة ـ الوعي ـ البهجة سَتْ ـ تْشِتْ ـ أَنَنْدا (Sat-Chit-Ananda) المكوِّنة للروح المطلقة للكون. تطور الكَونِ ككُلٍّ وتطور أجناس محدَّدة ضمن هذا الكون يُرى كعودة القوى المتجلّية لبْرَهْمَنْ إلى مصدرها الأصلي. وإبّان ذلك، يتحرك التطور صوب صورٍ أعلى وأعلى من الحياة والوعي.

حسب هذا التفسير، تنجم الاختلافات بين مستويات الحقيقة عن تطور الروح. فمع تطور الروح، تأتي صُوَرُ حياةٍ أعلى للوجود. لكن هذا ليس تطور نوع معين من الأشياء لنوع آخر، كصيرورة المادة إلى روح. بل بالأحرى تطور شيء معين ـ الروح ـ من صُوَرها

= أعيد طبعه في: Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore, eds., *A Sourcebook in Indian Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), p. 577.

وتجلّياتها الدُنيا العديدة صوب صورها العُليا، والغاية هي بلوغ اكتمال الكينونة، والوعي، والبهجة المكوِّنة للروح.

المشاكل المألوفة في التفاسير التطورية للوجود، وهي مشاكل عجز المادة العمياء عن التطور لما وراء نفسها، لشيء مغاير لها تماماً، ومشكلة الارتقاء بالمادة العمياء لما فوق نفسها عبْرَ واقعٍ آخر من دون أيّ جهد من جانبها، هذه المشاكل لا تواجه آوروبندو. فحسب تفسيره، ما هو أدنى دائم التطور إلى الأعلى، لكنهما ليسا مختلفين بصورة مطلقة. فالأعلى يجعل نفسه محسوساً في الأدنى، والأدنى يكافح للتعبير عن نفسه استناداً للقوانين العليا للروح التي تتضمنه، وهذا هو الجهد المتبادل الذي يجعل لعب (Play) بْرَهْمَنْ يظهر عبْر قدرته، لكنه يظل دائماً بْرَهْمَنْ.

رؤية التطور مشتمِلاً على نشاط متبادل من الصور الدنيا والعليا للحياة له عواقب مهمة على الحياة البشرية، لأنه لا يعني إمكان التطور لنوع أعلى من الكينونة فحسب، بل التمكن، جزئياً على الأقل، على توجيه هذا التطور. هدف الخبرة البشرية - في وعيها الذاتي المُتسامي على وجود المادة وصور الحياة اللاواعية - ليس البقاء على مستواها الحالي، بل تخطي نفسها، بالتحرك لمستويات أعلى من الوجود مثلما سبق للمستويات الأدنى من الوجود الارتقاء إلى الوجود البشري. وهذا ممكن، كما يبين آربندو، ليس لأنّ التطور سار في السابق تصاعدياً فحسب، في كلّ حالة حاسمة، من خلال القَدرة المخفية لتطوره في غير - الواعي، بل أيضاً بالنزول من الأعلى، من سطحه الخاص، من خلال تلك القدرة المدرَكة - ذاتياً أصلاً في نطاقها الطبيعي الأسمَى[3].

(3) انظر: Sri Aurobindo, *The Life Divine* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), p. 853, =

كيف يمكن للكائنات البشرية توجيه تطورها الخاص؟ جواب آوروبندو هو وجوب ممارسة ضبط النفس (يوغا) الكلّية الشمول، من دون إغفال أيّ جزء من كينونتنا. إذْ علينا المكاملة بين الجوانب والملَكات المختلفة لهذه الكينونة، بحيث يصير الأدنى تحت سيطرة وتوجيه الأعلى، متيحاً لنا العيش تدريجياً حسب قوانين الروح المُقيمة فينا، في مركز كينونتنا. وهذا يتطلب، من بين أشياء أخرى، الشروط المادية والاجتماعية التي تمكن الناس في وضعهم الحالي من تخطي أنفسهم بنجاح، مُرتقين بوجودهم إلى "قدسُية الحياة".

في فلسفته الاجتماعية، حاججَ آوروبندو بوجوب توفير العدالة والحرية وضمانهما بواسطة المجتمع كشروط ضرورية لتطورٍ أسمى للبشرية. ونظرته لغرض المجتمع هي:

> أولاً، توفير الشروط للحياة والنماء التي يستطيع بواسطتها الإنسان الفرد - ولا الناس المفروزون حسب قابلياتهم - والجنس البشري، من خلال نماء أفراده، المضيَّ صوب كماله المقدس. ويتوجب ثانياً، ومع اقتراب النوع البشري عموماً وباطّرادٍ من صورة مُعيَّنةٍ له - لأنّ الدورات عديدة ولكلّ منها صورتها الخاصة للمقدس في الإنسان - التعبير في الحياة العامة للنوع البشري عن نور وقدرة، وجمال وتناغم وبهجة النفس التي تمّ بلوغها والتي تُفيضُ نفسَها في بشرية أكثر حرية ونبلا[4].

= أعيد طبعه في: Radhakrishnan and Moore, eds., *A Sourcebook in Indian Philosophy*, p. 604.

(4) انظر: Sri Aurobindo, *The Human Cycle* (Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1962), pp. 83-84.

إقبال

محمد إقبال، محام، وفيلسوف، وشاعر معروف عالمياً، وكان واحداً من قادة النهضة الإسلامية في القرن العشرين وحركة استقلال الهند (تقسيم شبه القارة الهندية لدولتين منفصلتين، الهند وباكستان، لم يحدث حتى1947). عملاه الفلسفيان الأكثر أهمية، **إعادة بناء الفكر الديني** *The Reconstruction of Religious Thought* (نثر) **وأسرار النفس** *The Secrets of the Self* (شعر)، يبينان استلهامه العميق من الفكر الإسلامي التقليدي، رغم تأثره بالفكر الغربي (لاسيما كَنْت، فخته، برغسون، هيغل، ونيتشه).

تعرضه لأحسن وأسوأ ما في الحياة في كلّ من الهند وأوروبا تَركَ لديه رغبة قوية لفهم ودراسة مشاكل الحياة في المجتمع الحديث. وكان جلياً أن الاضطهاد السياسي تحت الحكم البريطاني في الهند مشكلة رئيسة، لكن إقبال أقرّ بالجدية نفسها بمشاكل الفقر واضطهاد الروح بواسطة الأفكار الرافضة للحياة. من أين سنحصل على القوة لدحر الاضطهاد السياسي والأيديولوجي المسؤول عن المشاكل الرئيسة في الهند؟ أيّ مبادئ سترشد النضال الإنساني لاستعادة الحرية والكرامة؟ هذه هي الأسئلة التي طرحها إقبال على نفسه، وعلى شعب الهند، والعالم.

رغم أنه يُتذكر أساساً لشعره وفلسفته، فإن مساهماته السياسية كانت مهمّة أيضاً. في 1930، أَعلن رسمياً عن نظرية الدولتين، منادياً بتكوين وطن منفصل لمسلمي البنغال وشمال غرب الهند. وفي 1937، قبل سنة من موته، أَقنع جِناح (Jinnah)، مؤسس باكستان، بالإصرار على دولة مسلمة منفصلة.

لكن تأثيره الأكبر على السياسية والمجتمع في الهند ـ ولاحقاً،

في باكستان ـ جاء عبّر شعره وفلسفته، الذين كانا مصدراً للأمل والثقة بين الناس. من الصعب فصل شعر إقبال عن فلسفته. فالعديد من أعمق استبصاراته جاءت من خلال حدسه الشعري وعُبِّرَ بقوة عنها بأشعار معروفة لمئات الملايين من الناس في الهند وباكستان.

أَبرز مساهمات إقبال الفلسفية كانت إعادة تأويله للدين. فحسب رأيه، الدين وحده يستطيع الوصول للحقيقة العميقة في النواة الحقة للحياة، وبالتالي، قُدرته وحده على توجيه مسعى الفرد والمجتمع لبلوغ الطاقة البشرية الكامنة التامة.

في نواة فهم إقبال تكمن رؤيته للتوكيد ـ الذاتي (Self-Affirmation) للفرد خُدِي (Khudi) ففردية الإنسان مقدسة، ويجب أن لا تُخضع أبداً لحقيقة كلّية مفترَضة أعلى. بالأحرى، فردية الشخص تحديداً هي ما يسعى الدين لبلوغه بتكامل أكبر وأكبر. هكذا، يصفُ إقبال الهدف النهائي للحياة الدينية باعتباره "إعادة بناء الأنا المحدودة بجعلها على اتصال مع مسار الحياة الأبدي، وإعطائها بالتالي وضعاً متيافيزيقياً نستطيع بالكاد فهمه جزئياً لا غير في الجو شبه الخانق لبيئتنا الحالية"[5].

نظرة إقبال للفرد متعارضة بوضوح مع النظرة المقللة من أهمية الفرد لمصلحة حقيقة مجردة مفترَضة أسمى، تتطلب إنكار النفس والعالم والاستكانة لمعاناة الحياة. فحسب إقبال، تهيمن هذه النظرة الأخيرة على الحياة في الهند. أما نظرته الخاصة، كما يقول، فـ

(5) من مقالة "هل الدين ممكن؟ ("Is Religion Possible") في: "Is Religion Possible," in: Mohammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought* (London: Oxford University Press, 1954),

أعيد طبعه في: John M. Koller and Patricia Koller, *Sourcebook in Asian Philosophy* (New York: Macmillan, 1991), p. 153.

"متعارضة مع كلّ الصور الصوفية **لوحدة الوجود** (Pantheistic Sufism) التي ترى الاستغراق في حياةٍ أو روح كلية هدفاً نهائياً لخلاص الإنسان"[(6)]. ونظرته متعارضة أيضاً، بالطبع، مع فَيْدانْتا **وحدة** الوجود والنظرة الهندوسية بأن موْكْشا، أي التحرر من مشاركة الأنا في الحياة والمجتمع، هي الهدف الأسمى للدين.

يَرى إقبال الوظيفةَ الرئيسة للدين كتنشئةٍ وتحقيقٍ للقدرات الكامنة للأنا. فهو يقول، "المَثَلُ الأعلى الديني والأخلاقي للإنسان ليس نفياً ـ للذات (Self-Negation) بل توكيد لها (Self-Affirmation)، والإنسان يسعى لهذا بأن يصير أكثر وأكثر فردية (Individual)، وأكثر وأكثر فرادة[(7)] (Unique)" .

حسب إقبال، المشكلة الرئيسة للمجتمع المعاصر هي أن الحياة الشخصية والاجتماعية لا تُعاش بتناغم مع التكامل الفردي. ولحلّ هذه المشكلة من المهم استبدال الأفكار الدينية الرافضة للحياة بنظرة مؤكِّدة على الفرد والعالم. العلم لا يستطيع توفير هذه النظرة لأنّ الحقيقة المتكاملة للفرد كامنة وراء متناول الفكر المفهومي. وعالمنا الحديث، المهيمَن عليه بسلطة العقل، يخفق في تمييز الحقيقة المتكاملة للكائنات الفردية. بَدَلَ ذلك، يُرى الفردُ كمجرد عضو في طبقة، كنمطٍ يعمل استناداً للتصنيف المفهومي.

ككلّ شيء واقعي آخر، الحياة الدينية أيضاً مسارٌ ذو مراحل نموّ خاصة. في المرحلة **الأولى**، التي يسميها مرحلة **الإيمان**، يتمّ التشديد على طاعة الأمر الإلهي. وهنا، تنضبط الحياة حسب

---

(6) Mohammed Iqbal, *The Secrets of The Self*, trans. by Reynold Alleyne Nicholson (Lahore, Pakistan: Muhammed Ashraf, 1961), p. xviii.

(7) المصدر نفسه، ص 57-58 xxiii.

متطلبات الإيمان من دون اهتمام بفهم المعنى والغاية النهائيين لهذه المتطلبات. في المرحلة **الثانية**، مرحلة **الفكر**، يتركز التشديد على نَيل فهم عقلاني لمتطبات وسلطة الإيمان. وفي هذه المرحلة، يوفر العلم، واللاهوت، والفلسفة أساساً وتأويلاً عقلانيين للإيمان. المرحلة **الثالثة** من الحياة الدينية، مرحلة **الاكتشاف** (Discovery)، هي المرحلة الناضجة. وتتميز باكتشاف المصدر النهائي للأمر الإلهي في أعماق كينونة الشخص الخاصة. هنا، كما يقول إقبال، "يصير الدين مسألة تَمَثُّلٍ شخصي للحياة والقدرة؛ وينال الفرد الشخصيةَ الحرة، ليس بتخليص نفسه من قيود القانون، بل باكتشاف المصدر النهائي للقانون في أعماق وعيه الخاص"(8).

لأنّ الدين في صورته الأسمى، أي المرحلة الثالثة، مرحلة الاكتشاف، هو طريق بلوغ تكامل الكائن، فإنّ له الأسبقية على السياسة، والاقتصاد، والعلم، والفلسفة. أما في المرحلة الثانية، مرحلة الفكر، فتُستخدم الأَدوات والمصادر الفكرية للعلم والفلسفة بصورة ملائمة في خدمة الدين. مع ذلك، ورغم أهميته لحفظ النفس وتنميتها، فإنّ الفهم العقلي محدود جداً ليقود الكائنات البشرية صوب نمائِها المتكامل، صوب الكمال الذي هي أهل له. وحسب إقبال:

الأبدية غيرُ مُنقادة لفكرنا،
الواحدُ في يدها يصير ألفاً،
لأنّها مُقْعَدَةٌ (lame)، فهي تُحبُّ الراحة (السكون) (Immobility)
إنّها لا تَرى البزرة (kernel)، لذا تنظر للقشرة(9) (Shell)، ...

---

(8) Koller and Koller, *Sourcebook in Asian Philosophy*, p. 145.

(9) من: Mohammed Iqbal, *Gulshan-i Raz-i Jadid* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), p. 23, مقتبس من بشير أحمد دار (Bashir Ahmad Dar) في: Malik, *Iqdal* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), p. 200.

يتوجب دمج الفهم العقلي، مع ذلك، في فهم أعمق في المرحلة الثالثة. هنا، في مستوى اكتشاف النفس، يمضي الفكر وراء حدود مجرد الفهم المنطقي. هنا تلاقي النفسُ نفسَها مباشرة، في فرديتها المتعيّنة المتعددة الوجوه، في مستوياتها الأعمق. في وصفه للاكتشاف المميز للمرحلة الثالثة من الحياة الدينية، يقول إقبال:

إذا تحدثنا بصرامة، ليست الخبرة المُفضية لهذا الاكتشاف واقعةً ذهنية يمكن تدبّرها مفهومياً، بل واقعة حيوية (Vital)، يتعذّر الإمساك بها في شبكة المقولات المنطقية. فهي تجسد نفسها فقط في فعلِ صانع للعالم أو محرّك له، وفي هذه الصورة فحسب بوسع الخبرة اللازمنية صبّ نفسها في لحظة زمانية، وجعل نفسها مرئية بوضوح لعين التاريخ[10].

الفعل الخلاق

بالنسبة لإقبال، الله هو المصدر النهائي للقيمة، عبْر الفعل الخلاق للفرد. فبالفعل الخلاق فحسب يمكن للفرد والمجتمع الانسكاب في الطاقة الإلهية الساندة لكل الأشياء.

مقطع شعري من قصيدة معنونة "كلام الله مع البشر" يُعلن عظمة الأفعال البشرية عبْرَ مقارنتها بأفعال الله:

أنتَ خلقتَ الليل ـ أنا أوقدت أُلمصباح
أنت خلقتَ الطين ـ أنا شكّلتُ الكأس
أنت صنعتَ البرّيةَ، الجبالَ والغابات
أنا زرعتُ أحواض الزهور، المتنزهات والحدائق[11].

---

(10) Koller and Koller, *Sourcebook in Asian Philosophy*, p. 147.

(11) مقتبسة من ناتاليا بريغارينا آنيكييف (Natalia Prigarina Anikeyev) في: Malik, *Iqbal*, p. 274.

في التحليل النهائي، حسب إقبال، ما يفعله الفرد هو المهم؛ فتكامل الكائن الذي يبتغيه الدين يُمكن نَيله فقط بمساعي الشخص الخاصة. زوج أبيات من عمله الأعظم، **أسراري خُدي** (أسرار النفس)، يكشف عن قناعته بأن مساعي الفرد هي مفتاح النجاح:

مُحيطٌ كامل، إذا نِيلَ بالشحاذة، ليس سوى بحر نار؛

عَذبٌ هو الندى القليل المتجمع بيدِ الإنسان الخاصة[12].

رَدَكْرِشْنَنْ

كتب سَرفَبلي رَدَكْرِشْنَنْ (Sarvapalli Radhakrishnan)، الرئيسُ الثاني للهند، العديدَ من المقالات والكتب الفلسفية. وبنحو عام، يمكن اعتباره فَيْدانتياً، مثل شَنْكَرا. فهو يتفق مع شَنْكَرا على أن الإمبيريقي ليس الواقع النهائي، لكنه منتبه لحاجة معيار المنطق والخبرة لأنْ يتضمَّنَ الإمبيريقي والعملي، كحاجته لإقرار الفلسفة بواقع نهائي.

واحد من مشاريع رَدَكْرِشْنَنْ الرئيسة كان إنجاز فلسفةِ دينٍ مقنِعة. ومهمة فلسفة الدين هي تطوير نظرية عن طبيعة الأشياء في العالم، عن الأساس النهائي للأشياء والأنفس، يفسّر العلاقات المتبادلة بين هذه الحقائق الثلاث. هذا النظرية يجب أن تُفسِّرَ وقائعَ الخبرة الدينية وتتوائم مع العقل في الوقت عينه. مع تأمينها للاتّساق العقلاني، يتوجب وجود أساس النظرية في الخبرة الدينية نفسها. فخبرة أو أقوال الأشخاص الأتقياء يتوجَّبُ تفسيرها.

---

(12) انظر: Iqbal, *The Secrets of The Self*, pp. 39- 42,

مقتبسة من ناتاليا بريغارينا آنيكييف (Natalia Prigarina Anikeyev) في: Malik, *Iqbal*, p. 272.

رَدَكْرِشْنَنْ نظر إلى اللاهوت، والدُغمائية، والشعائرية، والمؤسسات، كأمور ثانوية. فجوهر الدين هو السعي لاكتشاف الإمكانات المثالية للحياة البشرية. وهذا البحث شخصي ويشتمل بالضرورة على كامل الشخص. الخبرة، التي تشتمل على مجرد جانب من الشخص، كالشعور، التفكير، أو إرادة ـ الاختيار (Volition)، ليست دينية. ما يميز الخبرة الدينية عن الجماليات، والعلم، والفلسفة، والأخلاق هي أنّ الأخيرة مقُودة مبدئياً بواسطة الشعور، والعقل، وإرادة ـ الاختيار، على التوالي. أما الدين، ومع تضمنه للشعور، والعقل، وإرادة ـ الاختيار، فإنّه يمضي ورائها إلى المركز الأعمق للشخص، إلى المصدر الفعلي لهذه الجوانب البشرية، مُكاملاً هذه الملَكات وموجّهاً إياها من الكل الذي هو مصدرها، ومستعملاً هذا الكلّ لتحويل حياة الشخص للتكامل والشمول. الدين، حسب رَدَكْرِشْنَنْ، هو خبرة حياة **الروح**(*) (Spirit) حيث ترتبط النفس مع ما سواها في كلّ متكامل وتام.

كفيلسوف دين، اعتبر رَدَكْرِشْنَنْ معطيات الخبرة الدينية أساسية. لكن الخبرة الدينة صعبة الوصف جداً. فهي لا تشبه الخبرة العادية التي تقدّم أُسسَ التفكير والكلام عن أنفسنا والواقع المحيط بنا. الخبرة العادية تفترض مسبقاً الشيء المُختبَر متمايزاً دائماً عن المختبِر، وإنّ الذات ليست الموضوع أبداً، ولا الموضوع هو الذات. لكن في الخبرة الدينية، الذات والموضوع متكاملان؛ فليس هناك شيء خارج الخبرة الموحّدة. يشرح رَدَكْرِشْنَنْ الخبرة الدينية كما يلي:

(*) ميزنا كلمة "روح" (بالمعنى المُطلق والمكتوبة بحرف أول كبير (Capital) في الأصل) بالخط السميك (Bold)، تفريقاً لها عن المعنى العادي للكلمة، كما فعلنا مع كلمة "نفس" سابقاً.

> نوع من الخبرة لا يتمايز بوضوح إلى حالة الذات - الموضوع، فهي وعي متكامل غيرُ مجزوء يجد فيه كاملُ الكائن نفسه، وليس مجرد هذا الجانب أو ذاك من طبيعة الإنسان. إنها حالة وعي ينصهر فيها الشعور، وتذوب الأفكار في بعضها، وتُخترَق الحدود وتُتخطى التمايزات العادية. الماضي والحاضر يتلاشيان في إحساس بالكينونة اللازمانية. الوعي والكائن هناك ليسا متمايزين. فكلُّ الكائن وعيٌ وكل الوعي كائنٌ. يلتحم الفكر والواقع وينشأ اندماج خلّاق من الذات والموضوع. الحياة تغدو أكثر وعياً بأعماقها المدهشة. وفي هذا التكامل للحياة والحرية المُدرَكتَين، يختفي التمييز بين العارِف والمعروف. وتُخترَق خصوصية النفس الفردية وتُغزى بالنفس الكلّية التي يشعرها الفرد كما لو كانت نفسَه الخاصة[13].

بالإقرار بهذه النظرة للدين والخبرة الدينية، فأيُّ نظريةٍ عن الأنفس، والأشياء، والحقيقة النهائية ستلائم بطريقة وافية، بطريقة عقلانية مقبولة، وقائع الدين؟ إذا اعتبرنا الحقيقة النهائية، بْرَهْمَنْ، الحقيقة الوحيدة، من الصعب رؤية كيف يكون الدين ممكناً، لأنّ النفس الساعية لإدراك بْرَهْمَنْ ستعتبر نفسَها غير حقيقية. ومن دون نفس تسعى لنَيل الحقيقة النهائية لن يكون ثمة دين. من ناحية أخرى، إذا اعتبُرتْ الأنفس وبْرَهْمَنْ حقائق متباينة ومتمايزة، من الصعب أن نرى كيف تستطيع النفس في أيّ وقتٍ مماهاة نفسها بنجاح مع بْرَهْمَنْ، من دون إنكار الذات أو إبِطالها.

حلّ ردكرشنن لهذا المأزق هو عدم تأويل بْرَهْمَنْ ككائن ستاتيكي بل ديناميكي. فبْرَهْمَنْ هو الحقيقة المطلقة، الواهبة الأساس

(13) المصدر نفسه، ص 617-618.

لكل الوجود والمانحة الوحدة للكون جميعه. كلّ الأشياء متحدة في بْرَهْمَنْ، وهو مصدر وأساس كلّ الكينونة. وبكونه كذلك، فإنّ بْرَهْمَنْ دائم الفعالية، بفضل وظيفته المعبِّرة عن طبيعته الجوهرية. هذا العمل لبْرَهْمَنْ، المعبِّر عن كينونته، هو ما يُظهر نفسَه في الأشياء والعمليات المختلفة الصانعة لكونِ الأنفس والأشياء. ولكن باعتبارها تعابيرَ لبْرَهْمَنْ، ليست الأنفس والأشياء منفصلة ومتمايزة كلياً عنه.

هذا الشرح يفسر التمايزات بين الأشياء والأنفس الفردية، لأنّ وظائف بْرَهْمَنْ ديناميكية، دائمة التجدّد. ولأنّ لا واحدة من وظائف بْرَهْمَنْ (ولا أيّ جانب من فعله) تستنفد تماماً طبيعته، فإنّ أيّ تعبير معطى لفعل بْرَهْمَنْ يفتقر لواقعه الكلي حيث تتوحد كلّ وظائفه وكل التعابير عنها.

يعتبر رَدَكْرِشْنَنْ النفس هي الموضع الذي يجتمع فيه بْرَهْمَنْ، باعتباره **روحاً** مطلقة، مع العالم، باعتباره عمل هذه **الروح** المطلقة، لأنّ الإنسان يجمع بين **الروح** والمادة. وهو يستند في هذا على التمييز بين النفس الإمبيريقية أو الدُنيا والنفس الروحية (Spiritual Self) أو العُليا، والتي هي في نقائها واحدة مع الروح المطلقة. ويُأول جوهر البحث الديني باعتباره النفس الدُنيا في سعيها للعودة إلى مصدرها في **النفس** الأسمى.

الغاية الرئيسة للدين هي مساعدة الإنسان على السمو فوق الحدود المفروضة من المادة، والحياة، والوعي؛ أنْ يدرك تطابق **النفس** الأعمق مع الروح المطلقة، الحرة تماماً من التقييدات المتجذرة ببساطة في محدودية صيغةٍ أو وظيفةٍ واحدة جزئية للروح. وهذا الإدراك ممكن فقط من حيث الفعالية العملية، وهي فعالية كينونةٍ وليست فعاليةَ معرفة. إنه الإدراك الروحي لقول أودَلَكا لابنه، شْفَيْتَكِتو، "**أنت هو ذاك**" (Thou Art That)، في أوْبَنِشَدْ تشندوغيا (Chandogya)، حسب رَدَكْرِشْنَنْ.

أسئلة للمراجعة

1. ما المبادئ الأساسية في فلسفة غاندي؟ وكيف تتبدى في أسلوب حياته وفي دوره في حياة الهند؟
2. كيف تدافع عن مبدأ غاندي في اللاعنف؟ ما الذي تراه نقطة ضعف في اللاعنف كأساس للفعل السياسي والاجتماعي؟
3. كيف تدافع عن نظرة آوربندو في الحياة المثالية؟ ما اعتراضاتك الأساسية على هذه النظرة؟
4. ما المراحل الثلاث للحياة الدينية حسب إقبال؟ هل توافق عليها؟
5. ما نظرة رَدَكْرِشْنَنْ للدين؟ كيف يميز بين الجوانب الخارجية للدين وماهيته؟ هل هو على حق؟

مراجع إضافية

The Web site, http://www.mkgandhi.org/index.htm, is a rich resource for the study of Gandhi.

Probably the best way to begin a study of Gandhi is to see the 1982 film *Gandhi,* directed by Richard A. Attenborough (distributed by Columbia Pictures). It shows the unity of thought and action in Gandhi's life, the primacy of *ahimsa* and truthfastness in his thought, and his identity with the people of India.

The Philosophy of Mahatma Gandhi, by Dhirendra Mohan Datta (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1953), is an excellent book with which to begin. Small and nontechnical, it conveys the essentials of Gandhi's philosophy, whetting the appetite for more detailed studies, such as *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi,* by Raghavan N. Iyer (New York: Oxford University Press, 1973). Gandhi's autobiography is available under the title, *The Story of My Experiments with Truth,* in many editions.

The Mind of Light, by Sri Aurobindo, introduction by Robert A. McDermott (New York: E.P. Dutton, 1971), is an excellent, brief introduction to Aurobindo's thought.

The Life Divine, The Synthesis of Yoga, and *The Human Cycle* contain Aurobindo's most significant writings. They are available in various editions, easily obtainable almost anywhere in the world.

The Secrets of the Self (a translation of Asrar-i Khudi), by Muhammad Iqbal, translated by R.A. Nicholson (Lahore, Pakistan: Muhammad Ashraf, 1961), is Iqbal's major collection of verse dealing with the self. It was originally published in 1915.

Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan, edited by Hafeez Malik (New York: Columbia University Press, 1971), is a collection of first-rate essays on Iqbal by a variety of scholars. It contains four essays on philosophy and three on Islamic mysticism.

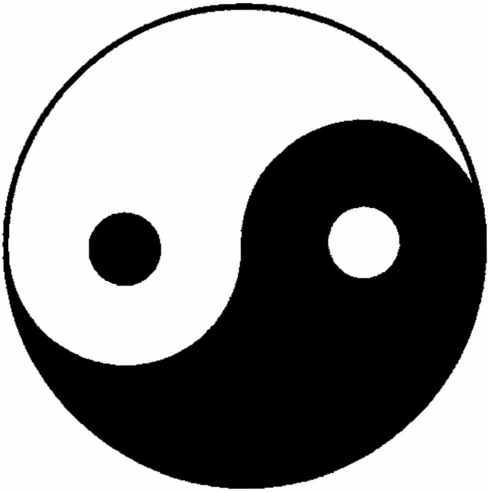
Radhakrishnan: A Religious Biography, by Robert N. Minor (Albany, NY: State University of New York Press, 1987), is a very useful biography that chronicles the development of Radhakrishnan's understanding of religion. It contains an excellent bibliography and a full list of Radhakrishnan's writings.

The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, edited by Paul Arthur Schlipp (New York: Library of Living Philosophers, 1952), contains essays on Radhakrishnan's philosophy by distinguished philosophers and a reply by Radhakrishnan to his critics.

Radhakrishnan: Centenary Volume, edited by Gopalaswami Parthasarathi and Debiprasad Chattopadhyaya (Delhi, India: Oxford University Press, 1989), is a collection of papers by international scholars presented in a seminar commemorating the birth of Radhakrishnan.

القسم الثاني

فلسفات شرق آسيا



رمز يِنْ - يانْغ

الجدول الزمني لشرق آسيا

التاريخ	الأحداث والمفكرون
2183 ـ 1752 ق.م.	سلالة هْسيا.
1751 ـ 1027 ق.م	سلالة شانْغ.
1027 ـ 249 ق.م	سلالة جوْ؛ الكتابات الكلاسيكية الخمس.
600 ـ 400 ق.م.	مدرسة ينيانْغ (القرن السابع ق.م؟)؛ كونفوشيوس (551 ـ 479)؛ لاوزي (القرن السادس ق.م؟)؛ موزي (نشاطه 479 ـ 438؟).
400 ـ 200 ق.م.	الكتب الأربعة؛ سُنزيْ (نشاطه 313؟ ـ 238؟)؛ مَنغزيْ (372 ـ 289؟)؛ جوانْغزيْ (القرن الرابع ق.م.)؛ هان فَيْ (ت 233)؛ مدرسة الأسماء (هُوَيْ شِيهْ وكَنغسَنْ لَنْغ، القرن الرابع ق.م.).
200 ق.م. ـ 0	دُنْغ جُنْغْشو (179 ـ 104؟)؛ سلالة سِنْ (221 ـ 206)؛ سلالة هان (206 ق.م. ـ 220م.)؛ هوايْننْزي (ت 122 ق.م.).
0 ـ 200 م.	يانْغ سيُنْغ (53 ق.م ـ 18 م)؛ البوذية تدخل آسيا الوسطى والصين.
200 ـ 400 م.	ترجمة النصوص البوذية: تطور الديانة الداويّة.
400 ـ 600 م.	كُمَرْجيفا يترجم سوترا اللوتس؛ بُودِدَرما يذهب إلى الصين(520)؛ بدايات المدرسة البوذية تْيانتايْ، هوايان، تْشان، والأرض الطاهرة. البوذية تدخل إلى كوريا.
600 ـ 800 م.	البوذية تزدهر؛ تطور بوذية هوايان في ظل فازانْغ (643 ـ 712)؛ تطور بوذية تْشان في ظل هُوَيْننغ (638 ـ 713)، بطريرك زَنْ الصيني السادس؛ ونْهيوْ(617 ـ 686) يوحد المدارس البوذية الكورية؛ سايْتْشو (767 ـ 822) يؤسس تَنْدايْ في اليابان؛ كوكاي (774 ـ 885) يؤسس شِنْغون في اليابان.
800 ـ 1000 م.	بدايات الكونفوشيوسية الجديدة؛ يان يُو (768 ـ 824)؛ لِي أو (القرن التاسع)؛ اضطهاد البوذية في الصين (845).
1000 ـ 1400 م.	مدرسة المبدأ الكونفوشيوسية الجديدة؛ جو دَنيِيْ (1017 ـ 1073)؛ تْشَنغ هاوْ (1032 ـ 1085)؛ تْشَنغ يِيْ (1033 ـ 1107)؛ جو سِيْ (1130 ـ 1200)؛ لُوْ جْيويْوان (1139 ـ 1193)؛ تشينُلْ (1158 ـ 1210) يؤسس "سُن" في كوريا؛ هونَنْ يؤسس "جودو ـ شو" في اليابان؛ رِينزايْ تزدهر في ظل أيسايْ؛ دوغَن (1200 ـ 1253) يؤسس "سوتو زن" في اليابان؛ يِيْ هوانْغ ويِيْ آي من الكونفوشيوسية الجديدة الكورية ينخرطان في مناظرة "أربعة ـ سبعة".

1400 ـ 1600 م.	سلالة مِنْغ (1368 ـ 1644)؛ وانْغ يانْغمِنْغ (1472 ـ 1529)؛ لِي جِيْ (1527 ـ 1602)؛ ليو زُنْغشو (1578 ـ 1654).
1600 ـ 1800 م.	سلالة تْشِنغ (1644 ـ 1911)؛ البوذية تصبح دين الدولة في اليابان في ظل توكُوغاوا (1603 ـ 1867)؛ داي جِنْ (1723 ـ 1777).
1800 ـ 2000 م.	حرب آلافيون (1840 ـ 1842)؛ جمهورية الصين (1912)؛ جمهورية الصين الشعبية (1949)؛ كُنغ يووَيْ (1858 ـ 1927)؛ جانْغ دُنغسَنْ (1886 ـ 1962)؛ سيُنْغ شِيلْيْ (1885 ـ 1968)؛ فَنغ يو ـ لان؛ ماوْ زَدُنغْ (1894 ـ 1976)؛ الإحياء ما بعد ـ الماوي للفكر الكونفوشيوسي (1976 ـ الوقت الحاضر).

الفصل الرابع عشر

إطلالة تاريخية على فلسفات شرق آسيا

تستند حضارات وثقافات شرق آسيا على أساس فلسفي مكوّن أولياً من الكونفوشيوسية، والداويّة، والبوذية. ومع تطورها أولاً في الصين، انتشرت هذه التقاليد الثلاثة لاحقاً في كوريا، واليابان، وفيتنام، حيث مرت بتطورات إضافية. بتأكيدها على أهمية الحياة البشرية، وصونها، وتهذيبها، وتعظيمها، ونَيْل التناغم في المجتمع والطبيعة، فإنّ هذه التقاليد الثلاثة ارتبطت بشدة بالسياسة والأخلاق وقدّمت الأسس الروحية، فضلاً عن الفلسفية، للفكر والممارسة الشرق آسيويين. بالتالي، فإنّ دراسة فلسفة شرق آسيا أمر مهم ليس بسبب جدارتها الحقيقية فحسب، وإنما بسبب الاستبصارات التي تتيحها في الذهن الآسيوي والثقافة الشرق آسيوية أيضاً.

بدايات الفلسفة الصينية

باعتبارها طريقة للتفحص النقدي للطبيعة البشرية وسُبُل العيش السليم، فإنّ بدايات الفلسفة الصينية توجد في كتاب التغيرات *Book of Changes*، وهو نص يرجع إلى حوالى 900 ق.م. وعبر تأثيره على تعاليم كونفوشيوس ولاوزي في القرن السادس ق.م.، أصبح مَلمحاً مركزياً في كل من الكونفوشيوسية والداويّة، التقليدين الفلسفيين المحليين.

الصين قبل الكونفوشيوسية

رغم وجود دلائل على حضارة متقدّمة في الصين في الأزمنة القديمة، فإنّ التاريخ المسجل الفعلي يبدأ مع سلالة شانْغ (Shang) (تقريباً 1600 ـ 1046 ق.م.). الأدلة المتوفرة تشير إلى أنها كانت حضارة متقدّمة. مثلاً، كان الفن في هذه المرحلة متقناً تماماً حتى بالنسبة للمعايير الحديثة. انتهت هذه السلالة بغزو شعب جوْ (Zhou)، والذين، حسب التقليد، أسّسو سلالة جوْ في 1122 ق.م.

رغم أنهم أكثر بدائية فنياً وثقافياً، فإنّ جوْ كانوا شعباً قوياً ذا عزيمة. غزوا أراضيَ واسعة من الصين بواسطة القوة والبأس الصرفين. وحيث لم تكن لديهم وسائل لإدارة كل المناطق المغزوة كدولة واحدة، قاموا بتفويض السلطة الإدارية لرؤساء ونبلاء موالين، مُقْطِعين إياهم الأراضي مقابل ولاء وتعاون هؤلاء الملاّكين الممنوحي الأرض حديثاً. واضح أنّ هذا النظام الإقطاعي عمل جيداً خلال الفترة المبكرة من حكم جوْ، حيث كان لكل مالك أرضٍ حرية ملموسة وسلطة في حدود ممتلكاته، وهذه الامتيازات بدت تستحق جيداً قيمة الضرائب أو المساهمات العسكرية التي يدين بها للملك بدوره. ورغم أنه لا شيء هناك يبين أنّ النصف الأول من مرحلة جوْ كان بمستوى تقدم مرحلة شانْغ الأسبق، فإنها كانت مرحلة سلام وأمن نسبيين ضمن بنية النظام الإقطاعي الجديد. وبسبب هذه السلام، صارت تعتبر لاحقا "مرحلة ذهبية" في تاريخ الصين المبكر.

هذه السلام كان قصيراً نسبياً. فقد كانت قوة ملوك جوْ وحدها هي التي منعت الإقطاعيين التابعين والأقنان المضطهدين من العصيان. ومع مرور الزمن، تبين أن الملوك لم يملكوا حقاً القوة للسيطرة على الأرض المغزوة، حتى بواسطة الإقطاع. ونشأ اضطراب أكبر وأكبر في البلاد. السيد الإقطاعي انقلب على سيد إقطاعي آخر، والأقنان

تمردوا عندما رأوا السادة ضعيفين وسلبيين بما يكفي. الولايات المتجاورة أُضعفت بالحرب والنزاع، وهوجمت من الإقطاعيين الأقوى والأكثر بعداً.

بحلول 770 ق.م.، وصلت الأمور إلى نقطة تمكن فيها تحالف من الأسياد الإقطاعيين من مهاجمة عاصمة جوْ في الغرب بنجاح. قتلوا الملك واغتصبوا سلطته. من هذا التاريخ وصعوداً، صار ملوكُ جوْ دمىً مسيطراً عليها من تحالف السادة الإقطاعيين الذي أمسوا السلطة الحقيقية في حينها. كانت السلطة تنتقل بثبات من يد لأخرى، وكانت الحرب والنزاع نظام ذلك الزمان في القرنين السابقين مباشرة لولادة كونفوشيوس. العنف والمكائد وسما المشهد السياسي، والمصلحة حلّتْ محل الأخلاقية. هذه المكائد والحروب الناجمة عنها سببت الكثير من الفقر، والمعاناة، والموت.

الكونفوشيوسية

في ظل هذه الأزمة القاسية التي اجتاحت الصين في القرون السابقة مباشرة لولادة كونفوشيوس ولاوزي، يتوجب النظر لفكرهما. فهذه الأزمة هي ما يساعد على تفسير تشديدهما على الإصلاح الاجتماعي والتحول الشخصي. بالنسبة لكونفوشيوس، المولود عام 551 ق.م.، بدا واضحاً أن مشاكل الشعب تنبع من السلطة المتسّيدة التي تُمارَس دونما مبدأ أخلاقي ولمصلحة ترف الحكام لا غير. لهذا دعى لتطوير شخصي للفضيلة الأخلاقية وحث على الإصلاحات الاجتماعية التي تسمح بإدارة الحكومة لمنفعة كل الناس. هذا يمكن أن يحدث، كما يرى كونفوشيوس، إذا فهم أعضاء الحكومة ذوو التكامل الشخصي الأعلى، حاجات الشعب، واهتموا بخير الناس كاهتمامهم بشؤونهم هم.

المبدأ الكونفوشيوسي، "لا تفعل للآخرين ما لا تريد فعله

لك"، يمثل مبدأ بارزاً وشجاعاً للإصلاح في سياق المجتمع الصيني الموصوف توّاً. مبدأ ناجم عن التفكّرات في الشروط الأخلاقية المطلوبة لمجتمع مثالي. الموقف الكامن وراء هذه التفكرات يعتبر المعرفة بالبشرية أكثر أهمية من المعرفة بالطبيعة، ومعرفة التطور الأخلاقي أكثر أساسية من معرفة الخطط السياسية. إذا لم يستطع الناس معرفة وتنظيم أنفسهم، كيف لهم الأمل بمعرفة الطبيعة والسيطرة عليها؟ وجد كونفوشيوس أن مصدر الخير الإنساني والأخلاقية ليس في الطبيعة بل في البشرية نفسها. التطور الشخصي والاجتماعي ممكن عبر تهذيب الذات، والذي يمكن أن يؤدي إلى تناغم اجتماعي وتحقق إنساني.

عاش كونفوشيوس من 551 إلى 479 ق.م.، لكن بعض أفكار الكونفوشيوسية مأخوذة من أزمان أسبق، بينما لم تُطوَّر أفكار أخرى إلا لاحقاً. استناداً إلى التقليد، استلهم كونفوشيوس من **الكلاسيكيات الخمس** *Five Classics*، والتعبير عن أفكاره، بما في ذلك تطويرها من الكونفوشيوسيين اللاحقين، متضمَّن في **الكتب الأربعة** *Four Books* **الكلاسيكيات الخمس** هي (1) الكتابات الشعرية (شِيْجِنْغ Shijing)، وهي مجموعة أشعار من فترة جوْ (2) الكتابات التاريخية شُجِنْغ (Shujing)، وهي مجموعة من السجلات، والخطابات، والوثائق الحكومية من الفترة 2000 إلى 700 ق.م. (3) كتابات التغيرات يِيْجِنْغ (Yijing) وهي منظومة وصفات لتفسير الطبيعة، استعملت على نطاق واسع لأغراض العِرافة، لكنها استعملت أيضاً كأساس لتطوير الحكمة والفضيلة (هذا العمل يُنسب عادة إلى وَنْ وانْغ (Wen Wang)، 1100 ق.م.) (4) كتابات الشعائر لِيْجي (Liji)، وهي مجموعة من القواعد المنظمة للسلوك الاجتماعي، صُنّفت بعد وقت طويل من كونفوشيوس، لكنها قد تمثل قواعد وعادات اجتماعية من أوقات أبكر بكثير، و(5) حوليات الربيع والخريف

تْشُنْتْشيو (Chunqiu)، وهي سجل بالأحداث التاريخية من 722 إلى 481 ق.م.

الكتب الأربعة هي (1) **المُختارات لُنيُو** (Lunyu)، وهي أقوال كونفوشيوس لأتباعه، مجموعة ومحررة بواسطتهم (2) **التعلم العظيم داوسْوَ** (Daoxue)، وهو تعاليم كونفوشيوس المتضمنة اقتراحاته لتنظيم الحياة والمجتمع. هذا النص قد يعكس تطوير سُنْزِي (Xunzi) (مفكر كونفوشيوسي لاحق) لفكر كونفوشيوس. (3) **مذهب الوسط جُنغيُنغ** (Zhongyong)، وهو تعاليم كونفوشيوسية عن التناغم والتوازن في الحياة (4) **كتاب مَنْغزِي** (Mengzi)، وهو تفصيل لبعض المبادئ الكونفوشيوسية بواسطة مَنْغزِي، المفكر الكونفوشيوسي المبكر.

جوهر التعاليم الكونفوشيوسية المتضمَّنة في هذا الأدب هو إمكان تكامل الحياة والسلوك الشخصيين وتحقيق النظام الاجتماعي بواسطة تطوير الطبيعة البشرية رَنْ (Ren) من خلال عملية تهذيب ـ ذاتي أخلاقي. عندما يفعل كل شخص هذا، فإنّ المجتمع سيتحول، وسيعمّ الخير والسلام، وسيمسي الناس سعداء.

بالإضافة إلى تطوير الكونفوشيوسية بواسطة مَنْغزِي (تقريباً 371 ـ 283 ق.م.)، يمكن إيجاد تفصيلات إضافية لتعاليم كونفوشيوس في كتاب **السُنْزِي** *The Xunzi*، المنسوب إلى سُنْزِي (Xunzi) (تقريباً 320 ـ 238 ق.م.). سُنْزِي شدد على الحاجة للفضائل الكونفوشيوسية عبر إحالته إلى الشر المتأصل في الطبيعة البشرية. هكذا، بينما شدد مَنْغزِي على الحاجة لممارسة فضائل الإنسانية، والاستقامة الأخلاقية، والطاعة البنويّة[*] (filial) لإدامة الصلاح البشري، فإنّ سُنْزِي زعم بوجوب ممارستها لاجتثاث الشر من الكائنات البشرية واستبداله بالصلاح.

(*) طاعة الأبناء لوالديهم.

الداويّة

الأوضاع اليائسة لتلك الأزمان تقدّم أيضاً سياقاً يفسر نشوء الداويّة، التي شددت على الحاجة للبحث في ما وراء وعود وعهود الكائنات البشرية عن مصدر للسلام والرضا. لاوزي (Laozi)، وهو حكيم أسطوري، غالباً ما يفكَّر فيه كمعاصر لكونفوشيوس. النص الذي يُسمى أحيانا **اللاوزي**، وأخرى **داوْدَجِنغ** (Daodejing)، قد يكون نصاً يمثل أفكار جماعة من المفكرين الداويّين، تحث على العودة لطريقة حياة مستندة إلى الطريق الأساسي داو (Dao) للكون. طريقة الحياة هذه بسيطة ومتناغمة، حياة يتم فيها التخلي عن دافع المنفعة، ونبذ الشطارة (Cleverness)، وإزالة الأنانية، واختزال الرغبات. وفي ظروف الصين حيث كان الجشع والرغبات المنفلتة تسبب مشاقاً ومعاناة يصعب تخيلها تقريباً، فمن المفهوم أن فلسفة تشدد على الحاجة للعودة لطريق الطبيعة ستجد أتباعاً مهيئين. آمن الداويّون أنه ما دامت الأفعال البشرية تحفز بالجشع، والوضع الاجتماعي، ورغبة السلطة، فليس هناك أمل في الانسجام والسلام.

نالت الداويّة أساساً إبستيمولوجياً وميتافيزيقياً بواسطة جْوانْغْزِي (Zhuangzi) (القرن الرابع قبل الميلاد). جْوانْغْزِي أكد أيضاً على الطريق الطبيعي (Natural Way) كمقابل للطريق الشخصي المتكلف والمتصنع وشدد على أهمية الفعل بعفوية وبتناغم مع الداو. واقعاً، إحياء تعاليم جْوانْغْزِي هو ما قدّم الأرضية المشتركة للقاء الداويّة والبوذية التي تنامت في الصين خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين.

الموهية

رغم أن الكونفوشيوسية والداويّة أصبحتا أكثر الفلسفات الصينية المبكرة تأثيراً، فإنهما لم تكونا الفلسفتين الوحيدتين في تلك الأيام. الموهية، التي أخذت اتجاهها الرئيس من موزي (Mozi) (468 ـ 376

ق.م.)، اشتركت مع الكونفوشيوسية في الاهتمام بالدعوة إلى رفاهية أكبر للناس. ومثل كونفوشيوس، زعم موزي أن مقياس رفاهية البشر هو الناس لا الطبيعة أو الأرواح. لكن موزي اعتقد أن التشديد الكونفوشيوسي على تهذيب البشرية كان غامضاً جداً لو أُريد له تحسين الحالة والمجتمع البشريين فعلياً. فقد حاجج أنّ طريقة تحسين الحالة البشرية هي التوجه صوب الرفاهية الفورية للناس. شعار الموهيين كان "تحسين الرفاهية العامة وإزالة الشر"، والمعيار الذي نادوا به لقياس صلاح أي شيء هو فائدته في تحقيق السعادة البشرية. في الآخِر، حسب الموهية، يتوجب قياس القيمة من حيث منافعها للبشر. المنافع، بدورها، يمكن أن تقاس من حيث تنامي الثروة، وعدد الناس، والرضا.

موزي نظر لنفسه بتعارض مع كونفوشيوس، ربما فكر بنفسه كمصلح عملي وبكونفوشيوس كحالم مثالي. لكن، خصوصاً في التوليفة الكونفوشيوسية (Confucian Synthesis) التي كونها دُنْغ جُنْغْشو (Dong Zhongshu) والتي ستصبح الأيديولوجيا الرسمية للصين لألفي عام، فإنّ التأثير البعيد المدى للفلسفة الموهية كان تعزيز الكونفوشيوسية عبر إضافة بواعث ومعايير نفعية (Utilitarian) للمبادئ والمعايير الأخلاقية التي نادى بها كونفوشيوس. وكانت النتيجة فلسفة إنسانوية(*) (Humanistic) بنكهة نفعية وتشديد عملي أكبر.

مدرسة الأسماء

كان لمدرسة الأسماء تطورها المبكر في عمل مناطقة هُوَيْ شِيْهْ (Hui Shih) (380 ـ 305؟ ق.م.) وغُنْغْسُنْ لُنْغ (Gongsun Long)

(*) أي ذات صبغة أو سمة إنسانية، تمييزاً لها عن "الإنسانية" بمعنى "البشرية" (Humanity).

(ولد تقريباً 380 ق.م.). الاهتمام الرئيس لهذه المدرسة كان العلاقة بين اللغة والواقع. هؤلاء الفلاسفة كانوا مدفوعين أساساً بالمواضيع النظرية، وبخلاف معظم المفكرين الصينيين، كانوا مهتمين بالمعرفة لذاتها أكثر من منفعتها. تركيزهم على المواضيع المنطقية جعل **مدرسة الأسماء** فريدة، حتى أمست أحيانا هدفاً للسخرية جرّاء لاعمليتها. لكن رغم التعارض بين هؤلاء المناطقة وبقية الفلاسفة والمدارس في الصين في ذلك الوقت، فإنّ تفحص العلاقات بين الكلمات والأشياء والاهتمام بالمعرفة لذاتها أفاد كترياق مهم ضد النزعة **العملية** المفرطة للفلاسفة الآخرين. فقد أفادت في إبقاء الاهتمام بالنظرية حياً، وأمست الدراسات في العلاقات بين الكلمات والأشياء لاحقاً مفيدة في كل من الداويّة والكونفوشيوسية، عندما صارتا تبحثان عن أساس ميتافزيقي لفلسفاتهما الاجتماعية.

فلسفة التغير

يِيْجِنْغ (Yijing) آي ـ تْشِنْغ (I-ching)، أي الكتابات الكلاسيكية عن التغيرات(*) (Classic of Changes)، في صورتها الأبكر، تبدو أنها كُتيب عِرافة استعمل أصلاً في مرحلة شانْغ المتأخرة ومرحلة جوْ المبكرة. يتكون النص من أربع وستين سداسية(**) (Hexagram)، كل منها يمثل نزعة معينة للتغير، بصحبة نصوص مرتبطة بها، بعضها مؤلفة في فترات متأخرة كمرحلة هانْ (Han)، الغرض منها المساعدة في تأويل السداسيات. استخداماتها المبكرة، ربما من القرن العاشر إلى القرن السادس قبل الميلاد، لعلها كانت كاستخدام عظام الكهانة (Oracle Bones) في مرحلة شانْغ للتنبؤ بما يحمله المستقبل. فعبْر

(*) ويرد في موضع آخر في هذا الكتاب باسم **كتاب التغيرات** (*Book of Changes*).

(**) تكوين من ستة خطوط.

اختيار سيقان الألفيّة(*) أو رمي قطع نقدية، يتم توجيه من يستشير النص إلى السداسية ذات العلاقة، والمتكونة من تركيبة من ستة خطوط بعضها متقطعة يِنْ (yin) وأخرى متصلة يانْغ (yang). بواسطة الإحالة أولاً إلى الحُكم(**) (judgment) الكلي النابع من اسم السداسية، ومن ثم لأقوال كل من الخطوط الستة للسداسية، اعُتقد بإمكان التنبؤ بالمستقبل.

رغم أن الأسباب الأصلية لاستشارة السداسيات، خلال حقبة شانْغ، كانت أساساً لاستشارة الأسلاف والتأثير فيهم، فإنّ التركيز تحول تدريجياً إلى فهم كيفية تغير الأشياء. كان يعتقد أن الواقع يتكون من عمليات دائمة التغير وليس من أشياء دائمة، وأن السداسيات ترمز لنزعات التغير ومراحل العمليات. مع نهاية مرحلة جو، صار فهم التغيرات يِيْ (yi) طريقة لتعلم كيفية عمل الطريق (داو) عبر قطبي يِنْ ويانْغ. وهذا بدوره ولد استبصاراً في ديناميكية التغير وولد حسّاً بمشاركة الفرد الخاصة في العمليات الكونية. فبالتحسب للتغيرات المحتمة في الحياة والتناغم معها، بدا ممكناً تحاشي الكارثة وتحقيق النجاح. بدايات فكر يِنْيانْغ نجمت عن الفضول الطبيعي حول صيغ عمل الطبيعة. كان هناك سؤالان ضمنيان في هذا الفضول المبكر عن الطبيعة. السؤال الأول كان عن أصل الأشياء: كيف نشأ الكون؟ والسؤال الثاني كان عن تركيب الكون: كيف تفعل العمليات والأشياء التي تصنع العالم؟

فكر يِنْيانْغ بدأ كمحاولة للإجابة عن سؤال كيفية نشوء الأشياء. حسب هذا الفكر، جاء الكون نتيجة للتفاعلات بين القوتين الأوليتين

(*) أي ذات الألف ورقة، نوع من نبات.

(**) أي تقرير معنى السداسية.

المتعارضتين لِينْ ويانْغ. لأن الأشياء تُختبر كأشياء متغيرة، كعمليات تأتي إلى الكينونة (Being) وتخرج منها، فلا بد أنها تملك كلاً من يانْغ، أي الكينونة، ويِنْ، أي الافتقار للكينونة. من دون يانْغ لا شيء يمكن أن يأتي إلى الوجود. ومن دون يِنْ لا شيء يمكن أن يخرج منه. بالتالي، التفاعل بين اليِنْ واليانْغ مطلوب للطبيعة لأجل أن تنشأ وتفعل.

نظرية **الفاعلين الخمسة** وُوسِنْغ (Wuxing) هي جوهرياً جواب عن السؤال عن تركيب الكون، ولا عن أصله. حسب النسخ المبكرة من النظرية، فإنّ الفاعلين الطبيعيين الخمسة المسيطرين على فعل الطبيعة يمثَّلون رمزياً بالماء، وهو عملية الترطيب والغوص؛ النار، عملية الاشتعال والنشوء؛ الخشب، عملية الثني والاستقامة؛ المعدن، عملية الإنتاج والتشكل؛ والأرض، عملية النماء والإثمار. توليفات هذه العمليات تحدد عملَ الكون. مثلاً، عندما تكون القوة الممثلة بالخشب هي المهيمنة، عندها يكون الربيع. وعندما تكون قوة النار مهيمنة، يكون الصيف. الخريف يمثل صعود المعدن، والشتاء ينجم عن هيمنة الماء. في الصيف، الأرض هي المهيمنة. القوى المتأصلة في **الفاعلين الخمسة** تدحر بعضها وتهيمن على بعضها البعض بأنماط منتظمة، مثلاً، الماء يخمد النار، والنار تذيب المعدن، والمعدن يقطع الخشب، والخشب يحفر الأرض، والأرض تصدّ الماء. كل سمات ونزعات الطبيعة نتيجة لتوليفات متباينة من **الفاعلين الخمسة**. فوق هذا، يُنظَر لطبيعة البشرية والتطور البشري متّصلين في الحركات الأولية للكون، حيث تُرى الطبيعة والكائنات البشرية مترابطة أساساً.

نظرية **الفاعلين الخمسة** ونظرية يِنْيانْغ رسختا الصلات والتفاعلات بين السماء، والطبيعة، وعالم البشر، وأسستا سلسلة من

الترابطات المتبادلة بينها. وعبر التفاعل مع التقاليد الأخرى، مرّتا بسلسلة من التطورت رسختهما كعاملين مهمين لكوزمولوجيا شاملة صارت في النهاية قوية التأثير مع صعود الكونفوشيوسية الجديدة (Neo-Confucianism) في القرن التاسع الميلادي.

القانونية

المدرسة المبكرة الأخرى ذات الأهمية الملموسة هي **القانونية**. أكثر فلاسفة هذه المدرسة أهمية هو هانْ فَيْ (Han Fei) (توفي 233 ق.م.)، رغم أن المدرسة نفسها أقدم بمئات عدة من السنين. الافتراض الأساسي لهذه المدرسة هو أن البشر بطبيعتهم خطّائين، وبالتالي فإنّ سلطة القوانين والدولة مطلوبة لصلاحهم. هذه المدرسة تتعارض مع الكونفوشيوسية، خصوصاً بعد منْغْزِي، التي شددت على الخير المتأصل في الطبيعة البشرية. ولاعتقادهم أن البشر طبيعياً ميالين للخير، دعا الكونفوشيوسيون للاقناع الأخلاقي، وليس للقوانين والعقوبات، كواسطة للارتقاء بالسعادة البشرية وخير المجتمع. رغم هذه الاختلافات الأساسية، فإنّ التأثير بعيد المدى لتشديد **القانونية** على القوانين والعقاب ساهم في تعزيز الكونفوشيوسية عبر جعل المؤسسات القانونية واسطة للأخلاق التي دعت إليها.

التوليف

خلال حقبة سلالة هان (Han) (206 ق.م. ـ 220 م.) كانت هناك محاولات عدة لتوليف تعاليم المدارس المختلفة. واحدة من هذه المحاولات كانت بواسطة مجموعة من الباحثين الداويّين الذين ألّفوا هْوايْنانْزِي (Huainanzi)، الذي قُدّم إلى الإمبراطور وُوْ (Wu) في 139 ق.م. وهو مجموعة من مجمل المعارف التي يحتاجها حاكم

داويّ ليحكم الإمبراطورية، حيث قُدّمت كوزمولوجيا داويّة متأخرة نسبياً كوّن فيها انكشافُ الطريق (داو)، على التعاقب، المكانَ، والعالمَ، والقوى المادية، وينْ ويانْغ، وكل الأشياء. حسب هذه النظرية، فإنّ يِنْ ويانْغ صارا مبدأي توليد التغير من بين كل الأشياء في العالم. الحاكم الحكيم يجب أن يفهم هذا، بعقل صافٍ من كل الانفعالات والانحيازات عبر تهذيب الذات، ليستطيع الاستجابة بعفوية وانسجام لما ينشأ من مشاكل. محاولة أخرى للتوليف كانت بواسطة دُنْغ جُنْغْشو(Dong Zhongshu) (176 ـ 104 ق.م.)، وهو كونفوشيوسي نجح في جعل نسخته من الكونفوشيوسية تُتبنى كأيديولوجيا رسمية في الصين. سرّ هذه التوليفة هو تكامل فريد بين الفكر الكونفوشيوسي، والداويّ، والقانوني، ويِنْ ـ يانْغ، فكرٌ يجد ترابطات مباشرة بين السماء، والأرض، والبشرية. بتشديده على الطاقة الأولية تْشِي (qi) الموجودة في قلب كل تغير، رأى كامل الكون كحقل لطاقتي يِنْ ويانْغ. هاتان الطاقتان تحركان السماء وتحولان الطبيعة أيضاً، والأشخاص، والمجتمعات. حسب دُنغ، كل الفعاليات ناجمة عن قوى يِنْ ويانْغ، اللتين تتجليان عبر **الفاعلين الخمسة**. كونفوشيوس تصور الشعائر، والحق، والطاعة البَنويّة، والفضيلة، متجذرة في الإنسانية (Humanity) رَنْ (Ren). لكن مع دُنغ، وللمرة الأولى، أمست هذه الأفكار الكونفوشيوسية المركزية، والإنسانية نفسها، ترى متجذرة في العمليات الكوزمولوجية لِينْ ويانْغ ومتأسسة بواسطة القوة الخلاقة للسماء نفسها.

استفادة الداويّين والكونفوشيوسيين، من أمثال دُنْغ جُنْغْشو، من نظريتي يِنْ ـ يانْغ **والفاعلين الخمسة** تبين أن الكونفوشيوسية والداويّة صارتا أقرب في ذلك الوقت، ووجدتا أرضية مشتركة للتفسير. مع ذلك، تفعيل هاتين الفلسفتين كنتيجة لتلاقيهما، وللإخصاب المتبادل

الناجم بينهما، كان عليه الانتظار لقرون عديدة، إلى حين إدخال حافز البوذية. في الواقع، لم يستطع، قبل القرن التاسع الميلادي، لقاءُ الكونفوشيوسية والداويّة الممهد بواسطة هُوايْنانزِي (Huainanzi)، ودُنْغ جُنْغْشو، الإثمارَ بصيغة فلسفة جديدة فاعلة هي الكونفوشيوسية ـ الجديدة.

جزء من سبب التأخر الطويل لهذا التطور هو أنّ دُنْغ جُنْغْشو كان ناجحاً في جعل الكونفوشيوسية تُتبنى كأيديولوجيا للدولة. هذا عنى بالطبع أن الداويّة والمدارس الأخرى كانت خارج التفضيل الرسمي، وإزالة معظم التحديات النقدية المطلوبة لتطور فلسفي فاعل وصحي. على مدى ألف عام تقريباً بعد تبني الكونفوشيوسية كأيديولوجيا دولة، ظل التشديد الأساس مركزاً على وضعها موضع التطبيق.

البوذية

رغم أن البوذية دخلت إلى الصين من الهند قبيل نهاية القرن الأول الميلادي، فإنّ التطوير الرئيس الشرق ـ آسيوي لها بدأ في القرن الرابع، وازدهارها الأكبر حدث في حقبة سلالتي سْوَي (Sui) وتانْغ (Tang) (589 ـ 906 م.). واقعاً، أثبتت البوذية جاذبيتها الكبيرة بحيث أصبحت الطريقة المهيمنة في التفكير على امتداد شرق آسيا من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر. وفي الصين، خلال حقبة سلالتي سْوَي وتانْغ (589 ـ 906)، تقدّمت مؤقتاً على كل من الكونفوشيوسية والداويّة.

كل المدارس الفلسفية البوذية المختلفة دخلت إلى شرق آسيا، لكن فقط تلك المدارس التي استطاعت التواؤم مع مبادئ الداويّة أو الكونفوشيوسية صارت مؤثرة. تقليداً ماذْيَمَكا ويوْغاتْشارا في مَهايانا

هما من استطاعا في النهاية تقديم الأساس لتحويل البوذية إلى مدارس ناجحة جداً مثل هْوايان (Huayan)، وفاسْيانْغ (Faxiang)، وتْيانْتاي (Tiantai)، والأرض الطاهرة (Pure Land)، وتْشان (Chan). ماذْيَمَكا أدخلت إلى الصين بواسطة كُمَرْجِيفا (Kumarajiva)، الذي وصل إلى تْشانغان (Changan) من موطنه كُتشا (Kucha) في 402 م. وبمساعدة فريق كبير من الباحثين، ترجم معظم النصوص السنسكريتة المهمة لمَهايانا إلى الصينية. واحد من أهم التطورات الصينية المبدعة في البوذية كان تحويل فكرة ماذْيَمَكا عن سُنْيَتا (Sunyata) (الفراغ)، وهي الفكرة المحورية في فكر **السبيل الوسطي**، ما بدا جوهرياً فكرةً سلبيةً، وتحديداً، نكران انفصال ودوام الكائنات، إلى فكرة رئيسية إيجابية جوهرياً، وتحديداً، الحضور الكلي للبوذانية (Buddha-Hood) باعتبارها الواقع الحقّ لكل الأشياء، الممكن إدراكه عند دحر الانفصال والدوام.

هْوايان وتْيانْتاي

في الصين، تحول تقليد ماذْيَمَكا إلى مدرسة هْوايان وتحولت يوْغاتْشارا إلى مدرسة تْيانْتاي. لكن في كل من هْوايان وتْيانْتاي، تلقى التشديد الهندي على الطبيعة المركَّبة ذهنياً للمعرفة وعلى طبيعة الوجود تأويلات إيجابية قوية. **النشوء المتبادل الاعتماد** تم تأويله كتسبّب (Causation) كلّي أو كونيّ، وبحسبه، كل عناصر الواقع حقيقية تماماً وتعكس بعضها البعض بالكامل. كلية الواقع رُؤيت كتناغم كبير للواعي وغير الواعي، المحض وغير المحض، البسيط والمركَّب. الفصل (Disjunction) الهندي، "إمّا حقيقي أو غير حقيقي" أصبح عطفاً (Conjunction) صينياً، "حقيقي وغير حقيقي معاً"، والتناغم الكبير (Grand Harmony)، تناغم كل المتناقضات في الكون، ممكن لأن كلاً من العناصر النهائية التي يتكون منها

الكون يتضمن في داخله كل العناصر الأخرى، وبالتالي، يحتضن كل المجالات والنزعات المختلفة في العالم.

الأرض الطاهرة وتْشان

المدرستان الأخريان للبوذية الصينية اللتان ازدهرتا خلال حقبة سلالة تانْغ وانتشرتا على امتداد شرق آسيا هما **الأرض الطاهرة** (فنْغتو)، وتْشان زَنْ (Zen) كل من هذين التقليدين تأثر بقوة بماذْيَمَكا ويوْغاتْشارا. مدرسة تْشان بدأت كطريقة في التأمل. التأمل يتضمن رؤية الأشياء مباشرة، عبر ممارسة التنبه، من دون التراكيب المعرفية. هذه الرؤية المباشرة لها تأثير نافٍ للتولد والانقراض، والنشوء والتوقف، والفناء والبقاء، والوحدة والتعددية، لأن هذه الأزواج من المتناقضات مجرد تراكيب مفهومية. هكذا فإنّ نفيها ببساطة مجال للتأكيد على حضور الطبيعة الحقة لكل الأشياء عبر الإدراك المباشر. الاستنارة المميزة بالقدرة على رؤية كل الأشياء في طبيعتها الحقة هي هدف التأمل في تْشان. مدرسة **الأرض الطاهرة** رأت أن الاستناد إلى جهود الشخص التأملية صعب جداً في تلك الأوقات المتدهورة، وشددت على القدرة المنقذة للبودات والبودستفات المتعاطفين. وتحديداً، ركزت على قدرة أَمِتَبا (Amitabha) لإنقاذ كل الكائنات بواسطة تمكينها من أن تُولَد ثانية في الأرض الطاهرة حيث تستطيع نَيْل الاستنارة بيسر.

القبول الصيني للبوذية، من القرن الرابع فما تلاه، حدث في زمان تآزر فيه كل من التدهور السياسي، والعسكري، وانحدار العادات والفضائل الكونفوشيوسية التقليدية، إضافة إلى موقف الداويّة الجديدة (Neo-Daoist) بالانسحاب والانعزال من الحياة العامة، تآزرت جميعاً لخلق نوع من الفراغ الروحي. بوذية مهايانا التي جذبت

الصينيين مجّدت المَثل الأعلى للبوذانية، مؤكدة للمؤمنين أنهم امتلكوا أصلاً بدايات هذه الحالة المتكاملة من الكينونة. فوق هذا، عبر قبول مساعدة البودسَتْفات المقدسين السماويين الذين لا يحصَون، والذين ظلوا لدهور لا تعدّ يعملون بلا كلل في كل أرجاء هذا الكون الشاسع، فإنهم يستطيعون أيضاً بلوغ البوذانية.

الفلسفة الكورية

كل من البوذية والكونفوشيوسية، اللتين دخلتا إلى كوريا قبل أكثر من ألف وخمسمئة عام، مرّتا بتطورات مهمّة هناك، وصارتا تشكلان الهوية والثقافة الكوريتين. البوذية التي دخلت بدءاً إلى كوريا بواسطة الرهبان الصينيين الزائرين في القرن الرابع، أصبحت مؤسسة اجتماعية مهمّة عندما تم توحيد البلاد خلال حقبة سلالة سلاّ المتحدة (United Silla) (668 ـ 918). وقد كان الراهب وُنْهيو (Wonhyo) (617-686) أول من كامل التعاليم البوذية المتنوعة التي جلبت من الصين بطريقة خلاقة بحيث أصبحت ذائعة بين الناس. ولكن خلال حقبة كورْيو (Koryo) (935 ـ 1392) أصبحت كوريا بلداً بوذياً بعمق، مع رعاية الدولة لذلك. وفي خلال هذه الفترة أعطى تْشِنُل (Chinul) (1158 ـ 1210) لكوريا صيغتها الخاصة من تْشان، المسماة سُن (Son).

رغم أن التعاليم الكونفوشيوسية أدخلت إلى الصين منذ القرن الرابع وتغلغلت في النظام التعليمي منذ القرن الثامن، فإنه فقط مع بداية حقبة سلالة يِي (Yi) (1310-1392) حلت محل البوذية باعتبارها الأساس الأولي للسياسة، والتعليم، والثقافة الكورية. ومع حلول القرن السادس عشر، قام المفكرون الكوريون بمساهمات أصلية عديدة في الفكر الكونفوشيوسي، وعلى رأسهم تئوْيغيَ (T'oegye)

(1501 ـ 1570) ويُلْغُك (Yulgok) (1536 ـ 1584). مناظراتهم حول العلاقة بين **البدايات الأربع للفضيلة والعواطف الأساسية السبع** لتهذيب الذات أوصلت مجمل النقاش حول الطبيعة البشرية وتهذيب الذات إلى مستوى جديد من الإتقان الفلسفي.

الفلسفة اليابانية

دخلت البوذية إلى اليابان في القرن السابع الميلادي عن طريق كوريا والصين. عبر تاريخها، كان للبوذية اليابانية تفاعل مهم مع تقليد شِنتو (Shinto) المحلي. مبدئياً تم دعم البوذية بواسطة سلسلة من الأباطرة الذين اعتقدوا أنها ستنفع البلاد. من بين الصور الأبكر للبوذية التي أدخلت إلى اليابان، فقط **مدرسة هوسو** (Hosso School)، المستندة إلى تقليد فاشيانْغ الصيني، حظيت بنفوذ مستمر، وصولاً إلى وقتنا الحاضر. في القرن الثامن، تم تأسيس تقليد هْوايان الصيني كمدرسة كَغون (Kegon School)، التي صارت ذات نفوذ، جزئياً، بسبب المماهاة بين بوذا فايْروتْشانا (Buddha Vairocana) والإمبراطور. وصورة بوذا العملاقة في فايروتْشانا في معبد تودايْجِي (Todaiji) في نارا (Nara)، المهداة عام 753 تستمر بتذكيرنا بنفوذ كَغون، حتى لو أن لها أتباعاً قليلين في يومنا.

في وقت مبكر من القرن التاسع، أسس كُوكاي (Kukai) (835-774)، والذي يسمى غالبا كوبو دايْشي (Kobo Daishi)، مدرسة شِينغون (Shingon School). ولأنها صورة من بوذية تنترا التي أكدت على الإيماءات (Gestures)، والأصوات، والألوان، والشعائر، كان لشِنغتون تأثير دائم على الفنون في اليابان.

أيضاً في وقت مبكر من القرن التاسع، قام سايْتشو (Saicho) (822-767)، المعروف أكثر باسم دَنْغيو دايْشِي (Dengyo Daishi)،

وبعد عام من الدراسة في تْيانْتاي في الصين، بتأسيس تقليد تَنْداي (Tendai) في ماونت هييي، قرب العاصمة الجديدة في كيوتو. تَنْداي كانت حافزا مهمّاً لفكر وفن جديدين في اليابان في القرون التالية وأدت لنشوء **مدرسة الأرض الطاهرة** جودو (Jodo) التي أسسها هونَنْ (Honen) (1133 ـ 1212) و**مدرسة الأرض الطاهرة الحقة** (True Pure Land) التي أسسها شِينران (Shinran) (1173 ـ 1262). أما الطائفة النِيتْشِيرنية (Nichiren)، التي شددت على **سوترا اللوتس** (Lotus Sutra)، أسسها نِيتْشيرن (Nichiren) (1222 ـ 1282) كإصلاح لتَنْداي.

بوذية زَنْ (Zen Buddhism) في صيغة رِيْنْزاي (Rinzai) تم إدخالها إلى اليابان في 1191 بواسطة أيْساي (Eisai) (1141 ـ 1215)، وهو راهب تنْدائي(*) ذهب إلى الصين ليتدرب على طريقة لِنجي (Linji) في التأمل. بسبب قدرة أيْساي على المكاملة بين السياسة، والفن، والدين، فإنّ رِيْنْزاي صارت بسرعة عاملاً مهمّاً في الثقافة اليابانية. أيْساي نفسه تم تبجيله ليس كمؤسس لرِيْنْزاي فقط، بل كأب **لثقافة الشاي** اليابانية. الصورة الأخرى الرئيسة من بوذية زَنْ، وهي سوتو زَنْ (Soto Zen)، تم تأسيسها في أيهيْ ـ جِيْ في عام 1227 بواسطة دوغَن (Dogen) (1200 ـ 1253) بعد أربع سنين من الدراسة والممارسة في الصين. ولسوتو زَنْ اليوم تقريباً خمسة عشر ألف معبد وخمسة ملايين عضو.

الكونفوشيوسية الجديدة

التأثير القوي للبوذية الصينية، إضافة إلى إحياء الفكر الداويّ،

(*) أي من مدرسة تَنْداي.

ساهما في تجديد قوي للكونفوشيوسية خلال فترة سُنغ (Song)، وهو تجديد يشار إليه عادة بالكونفوشيوسية الجديدة. واقعاً، قدّمت الكونفوشيوسية الجديدة أساساً لنقد البوذية. الفلاسفة الكونفوشيوسيون نزعوا ليكونوا شديدي النقد للفلسفات البوذية منذ دخولها إلى الصين. اعترضوا على تشديدها على دحر المعاناة والموت، والذي بدا لهم أكثر قليلاً من هروب أناني. الجانب الرهباني من البوذية، المتضمن للتخلي عن العائلة والمجتمع، بدا متعنتاً لهم، لأن من الواضح تعذر هروب الكائنات البشرية من المجتمع. كما نقدوا أيضاً للتشديد البوذي على الفراغ (Emptiness)، لأنه بدا لهم نافياً للواقع ولقيمة كل شيء. فاعتبار كل الأشياء ـ بما في ذلك الطعام والملبس ـ غير واقعية والاعتماد عليها مع ذلك، بدا لهم تناقض. لكن أعمق اختلاف بين الفلاسفة الصينيين والمدارس البوذية لعله كان التشديد الصيني على الواقع الاجتماعي والأخلاقي باعتباره أساسياً، بالتعارض مع التشديد البوذي على الحقيقة والمعرفة الميتافيزيقيين.

مع وجود هذه الاختلافات، وبمصاحبة الموقف النقدي للفلاسفة الصينيين تجاه البوذية، فإنّ نشوء الكونفوشيوسية الجديدة ليس أمراً صعب الفهم. إنه يمثل محاولة لمعارضة البوذية بفلسفة صينية أكثر شمولاً ورُقياً. بسبب النزعة التركيبية، كان ممكناً للفلسفة الجديدة إدراج عناصر من البوذية وأخرى من الداويّة في الكونفوشيوسية. أساس هذه التوليفة كانت فلسفة يِيْجِنغ (Yijing) المعاد اكتشافها. لامتلاكها الاهتمام بالواقع الاجتماعي والأخلاقي المميز للفلسفة الصينية الأبكر، كان من الطبيعي أن يكون للكونفوشيوسية الدور الأساسي في إعادة البناء.

رغم إمكان تتبع بدايات الكونفوشيوسية ـ الجديدة لفترة هان يُو

(Han Yu) (768 ـ 824)، فإنّ صياغة شاملة ومحددة لها لم تدرك لحين فترة سُنغ (Song) (960 ـ 1279). فخلال فترة سنغ ظهرت مدرسة المبدأ (School of Principle)، وتم إنجاز تركيبة جوْ سِي (Zhu Xi) (1130 ـ 1200) العظيمة. مدرسة الذهن (School of Mind)، والتي مالت باتجاه المثالية، تأسست أيضاً خلال هذه الفترة. وأبرز فلاسفتها هما لُو جْيويْوان (Lu Jiuyuan) (1139 ـ 1193) ووانْغ يانْغمِنغ (Wang Yangming) (1472 ـ 1529). المرحلة الثالثة من تطور الكونفوشيوسية تمثلت بالمدرسة الإمبيريقية (Empirical School) لمرحلة تْشِنغ (Qing) (1644 ـ 1911). هذه التطورات الثلاثة في فكر الكونفوشيوسية الجديدة ستناقش في الفصل المخصص لها.

يِنْ ويانْغ في فلسفة شرق آسيا

عند إجمال التطور التاريخي للفلسفة في الصين وبقية شرق آسيا، يمكن أن يقال إنّ الفلسفة، ككل شيء آخر، كان لها يِنْ ويانْغ الخاصين بها، ووجدت كمالها في التناغم الكبير (Grand Harmony) لهذين المبدأين المتعارضين. الكونفوشيوسية تمثل يانْغ في الفلسفة الصينية من حيث تشديدها على الجهد المهم الموجه بشرياً لتحويل النفس والمجتمع. أما الداويّة فتمثل يِنْ الفلسفة الصينية من حيث تشديدها على التخلي عن الكفاح الإنساني بحيث إن التحول يجري طبيعياً وعفوياً بالتناغم مع داو. الكونفوشيوسية الجديدة، في سعيها لمناغمة المبادئ جميعاً، وفي جمعها لقوى البوذية، والكونفوشيوسية، والداويّة، تمثل التكامل المتناغم بين يِنْ ويانْغ.

السمات الأساسية

الإطلالة التاريخة الموجزة تكشف عن سمات معينة أساسية ودائمة في الفكر الشرق آسيوي. الأكثر أهمية بينها ربما أن الهدف

الأساسي للفلسفة هو تحويل الذات الهادف لإدراك الكمال الكامن للكائنات البشرية. كانت هناك قناعة دائمة بأن البشر ببلوغم إمكاناتهم البشرية الشاملة يستطيعون إيجاد التناغم والتحقق في علاقاتهم بين بعضهم البعض وعلاقاتهم مع الطبيعة.

رغم أن الفلسفات الصينية المتنوعة تتفق على أن الهدف الأساسي يجب أن يكون بلوغ الكمال البشري، فقد رأينا اختلافها بوضوح حول طريقة بلوغ هذا الكمال. الاستبصار الداويّ كان إمكان نَيل الكمال باتباع الطريق الداخلي (داو) للطبيعة. الاستبصار الكونفوشيوسي هو بلوغ الكمال عبر تهذيب الطبيعة البشرية (رَنْ) والفضائل الاجتماعية. الاستبصار البوذي كان إمكان نَيل الكمال بواسطة الاستبصار التأملي في الذهن. الكونفوشيوسية الجديدة، المستلهمة بدرجة معينة من البوذية الصينية، تجمع استبصارات كل من الداويّة والكونفوشيوسية.

الكمال البشري له جانب مزدوج في الفكر الصيني. فقبل كل شيء، يتضمن كمالاً باطنياً ينعكس في سلام وقناعة الفرد في تناغم علاقاته (أو علاقاتها) مع الآخرين ومع الطبيعة. ثانياً، يتضمن كفاءة في السلوك الخارجي في الحياة، والقدرة على العيش جيداً بصورة عملية، عبر توقير السياق الاجتماعي لوجود الإنسان العادي المستمر من يوم لآخر. هذا المثل الأعلى للكمال الخارجي والباطني يسمى "الحكمة الداخلية والمَلَكية الخارجية"(*).

كل من الكونفوشيوسية والداويّة، اللتان تقدّمان أسس إلهام فلسفة الكونفوشيوسية الجديدة اللاحقة، تتشاركان بهذا المثل الأعلى

(*) بمعنى أن يكون الإنسان حكيماً من الداخل وذا تصرفات رفيعة خارجياً.

للكمال الباطني والخارجي. لاوزي يقول إنه ما لم يعرف المرء ويعيش طبقاً للقواين الداخلية للكون، والتي يسميها "الاعتيادية" (Normal)، فسينتهي إلى كارثة. لكن عبر اتباع سُنة الكون، يمكن إنجاز كل الأشياء. بالنسبة إلى كونفوشيوس كان أكثر الأشياء أساسية تهذيب إنسانية الفرد وتنظيم كل النشاطات طبقاً لهذه الإنسانية المطورة.

هذا الهدف الشامل لإدراك الكمال الباطني وتجسيده خارجياً اتجه لجعل فلسفة شرق آسيا متضمنة لكل مجالات النشاط الإنساني. الفلسفة لم تكن مفصولة عن الحياة، والممارسة اعتبرت متعذّرة الفصل عن النظرية. العديد من الفلاسفة العظماء تبوأوا مراكز إدارية في الحكومة أو كانوا فنانين. تقييم الفلاسفة اعتمد عادة، في التحليل الآخير، على شخصيتهم الأخلاقية. من المتعذّر تخيّل شخص سيئ يمكن أن يكون فيلسوفاً جيداً. الاختبار الحقيقي للفلسفة كان دائماً قدرتها على تحويل أتباعها إلى أشخاص أفضل.

لأن الكمال الإنساني هو الاهتمام الأساس، فإنّ الرأي بالأشخاص يأتي أولاً. العالم البشري هو الأولي؛ وعالم الأشياء ثانوي الأهمية. في الكونفوشيوسية، هذه السمات تجسدت في التشديد على التطور الأخلاقي وعلى الإنسانوية الاجتماعية (Social Humanism) في الداويّة، تجلت في التشديد على تحويل النفس والمجتمع عبر تنميط الحياة البشرية بالتطابق مع طريق الطبيعة.

التشديد على الكمال البشري يؤدي طبيعياً إلى التشديد على تهذيب النفس والاهتمام بالعائلة والجماعة. لكنه أيضاً سمة مميزة للداويّة، التي تؤكد على أهمية التحول الشخصي عبر نَيل الفضيلة التي تأتي باتباع الطريق الطبيعي (داو).

ممارسة الكمال أفضتْ طبيعياً للتأكيد على الفضائل العائلية، لاسيما الحب العائلي، والذي يمثّل حجر الزاوية للأخلاقية. البيئة المباشرة للأطفال هي تركيب اجتماعي يتأسس بواسطة العائلة. هنا يتم تشكيل وصياغة أخلاق الطفل وشخصيته الروحية. هنا، عبر نموذج حب وطاعة الوالدين، تتأسس بدايات الكمال.

بالتحول إلى الميثودولوجيا(*) (Methodology)، فإنّ التشديد على شمولية النظرات المبينة بوضوح في التفكير المتبادَل الترابط الذي أدى إلى فلسفة ين ـ يانغ، كان اعتباراً أساسياً. بدل البحث عن الحقيقة عبر إقصاء النظرات المتنوعة البديلة باعتبارها نظرات زائفة، نَزَعَ الفكر الشرق ـ آسيوي للنظر إلى الحقيقة كتركيب من نظرات صحيحة جزئياً. هذا يؤدي إلى روح من التوليف والتناغم تفضي إلى التسامح والتعاطف. الأشخاص، والممارسات، والنظرات المختلفة يتسامح معها وينظر إليها بتعاطف لتقدير قيمتها.

الحِجاج الفلسفي لمفكري شرق آسيا عادة أقل استنتاجية بوضوح في الشكل وأكثر إيحاءً من حِجاج المفكرين الغربيين. فهم يعتمدون أكثر على الخيال، والاستعارات، والمماثلات، ساعين لجذب القارئ إلى التفكر الشخصي في الأفكار المناقشة والمحاجّات المقدّمة. فقد كان من المفهوم أن التفكر والتأويل الشخصيين مطلوبان لرؤية سُبُل استعمال المحاجات وكيفية عملها. قراءة الكتابات الكلاسيكية الكونفوشيوسية أو النصوص الداويّة تتطلب الدخول بقوة في حوار مع النص، إطلاق الأسئلة والاستجابة للمُحاجّات والاقتراحات الموجودة فيه. رغم أن الحقيقة مهمة، فالدقة في التحليل والصرامة المنطقية تتم موازنتها عبر أهمية الأساليب والمناهج المحفزة للتفكر الشخصي.

(*) علم المنهج.

النزوع إلى رؤية كيف تكمّل الأفكار والنظرات المتعارضة بعضها بعضاً ينعكس في النزوع إلى التوليف، والإتيان بالأفكار المتعارضة والمختلفة إلى نظرة أو موقف جديدين. البحث عن التناغم في نظريات وصيغ حياة متضاربة بوضوح مكّن المفكرين الشرق ـ آسيويين من صهرها معاً في كل جديد بالطريقة نفسها التي اجتمع فيها يِنْ ويانْغ، رغم أنهما متضادان، لخلق الكون كله. مثلاً، هناك اختلافات أساسية بين الداويّة والكونفوشيوسية، والبوذية لا تبدو متشاركة في جوانب كثيرة مع أي منهما. مع ذلك تم الترحيب بالبوذية في شرق آسيا، ومنذ أكثر من ألف عام مضت، تشاركت هذه الفلسفات الثلاث في الأفكار والمناهج المطلوبة لخلق الصرح المهيب للكونفوشيوسية الجديدة. بالإضافة، فإنّ هذا الموقف التوليفي يؤدي إلى التسامح مع أفكار وأفعال الآخرين، وينمّي التعاطف والتقدير لما هو مختلف.

هذا التلخيص للسمات الرئيسة لفلسفة شرق آسيا يشير إلى ميراث غني. التشديد على بلوغ الكمال الإنساني وتفضيل الشمولية الميثودولوجية يوحيان بأن على القارئ الغربي السعي للتعامل مع هذا التقليد ضمن سياقه الخاص ومن حيث ميزاته الخاصة. فهو لا يتلاءم بدقة مع المقولات العقلية الغربية، الناجمة عن التركيز على المعرفة بالعالم الخارجي، وتفضيل الحصرية الميثودولوجية (Methodological Exclusiveness) واقعاً، واحد من التحديات الرئيسة أمام فهم الفكر الشرق ـ آسيوي هو رؤية مواطن تشابهه واختلافه مع الفكر الغربي.

أسئلة للمراجعة

1. كيف أثرت الأوضاع في الصين قبل ـ الكونفوشيوسية في تطور الفكر الكونفوشيوسي والداويّ؟

2. قارنْ وقابلْ بين الفلسفتين الكونفوشيوسية والداويّة. ما هي الاختلافات الرئيسة بينهما؟ وكيف تتشابهان؟

3. ما الذي تتناوله نظرات العمليات الخمس واليِنْ ـ يانْغ؟ ما الذي تشترك به؟ وكيف تختلف؟

4. ما الكونفوشيوسية الجديدة؟ وكيف تتضمن عناصر من الفكر الأبكر؟

5. ما كان الهدف الأساسي للفلسفة الصينية؟ اشرح هذا الهدف من حيث "الحكمة الداخلية والمَلَكية الخارجية".

6. ما السمات الرئيسة للفكر الشرق ـ آسيوي؟

مراجع إضافية

Routledge History of Chinese Philosophy, edited by Bo Mou (Routledge History of World Philosophies. London, New York: Routledge, 2008), has essays on all of the Chinese philosophical traditions by leading experts in the field. A veritable treasure!

Disputers of the Dao: Philosophical Argument in Ancient China, by Angus Charles Graham (La Salle, IL: Open Court, 1989), is a brilliant account of the early development of Chinese philosophy that gives a good sense of the interplay between the early philosophical schools.

East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages, by William Theodore de Bary (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), is a good overall account of the development and influence of Chinese thought in China, Korea, and Japan.

The World of Thought in Ancient China, by Benjamin I. Schwartz (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), is a reflective and sophisticated analysis of the interactions between the main ways of thought in ancient China.

The Dao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy, by Chenyang Li (Albany, NY: SUNY Press, 1999), is an illuminating comparison of concepts and ways of thinking in Chinese and Western philosophy.

A Chinese Mirror: Moral Reflections on Political Economy and Society, by Henry Rosemont, Jr. (LaSalle, IL: Open Court, 1991), is an insightful comparison of Chinese and Western conceptions of person and society.

A Short History of Chinese Philosophy, by Fung Yu-lan (New York: Macmillan, 1960), is an excellent scholarly account of the development of Chinese philosophy, written by one of China's outstanding recent philosophers. *The Short History* is a shorter version of the two-volume work by Fung entitled *A History of Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1959- 1960), which is generally acknowledged to be the most comprehensive and authoritative survey of Chinese philosophy available.

A Sourcebook in Chinese Philosophy, translated and compiled by Wing-tsit Chan (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), contains nearly eight hundred pages of the most important Chinese philosophical texts arranged in chronological order. The readability of the translations, the choice of materials, and the explanations of difficult passages with the use of traditional commentaries combine to make this an exceedingly useful aid for the study of Chinese philosophy.

Sources of Chinese Tradition, 2nd ed., 2 vols., compiled by William *Theodore de Bary et. al.* (New York: Columbia University Press, 2001), contains literary, historical, political, and philosophical texts, making it a good source for a broader study of Chinese civilization. The introductions are extremely useful and the translations reliable.

Sources of Japanese Tradition, 2nd ed., compiled by William *Theodore de Bary et. al.* (New York: Columbia University Press, 2001), contains literary, historical, political, and philosophical texts, making it a good source for a broader study of Japanese civilization. The introductions are useful and the translations reliable.

Sources of Korean Tradition, 2 vols., compiled by William *Theodore de Bary et. al.* (New York: Columbia University Press, 1999), contains literary, historical, political, and philosophical texts, making it a good source for a broader study of Korean civilization. The introductions are helpful and the translations reliable.

The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture, edited by Charles A. Moore (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1967), consists of papers given at four major East-West philosophers' conferences. The introduction, "The Humanistic Chinese Mind," by Moore and the paper, "Chinese Theory and Practice with Special Reference to 'Humanism'," by Wing-tsit Chan, are especially relevant.

Chinese Thought from Confucius to Mao Ze-dong, by Herrlee Glessner Creel (copyright 1953 by H.G. Creel; New York: New American Library, Mentor edition, n.d.), is a lucid account of the main trends in Chinese philosophy intended for the nonspecialist.

Three Ways of Thought in Ancient China, by Arthur Waley (first published in 1939; Garden City, NY: Doubleday, Anchor edition, n.d.), contains excerpts from Mengzi, Zhuangzi, and Han Fei-tzu, arranged and introduced by Waley in a way that gives the reader a sense of taking part in a lively discussion.

الفصل الخامس عشر

فلسفة يِنْيانْغ في كتاب التغيرات

يِنْيانْغ أو **كتاب التغيرات** آي تْشِنغ (I-Ching) في كتابة الحروف بطريقة ويد ـ جِلزْ الأقدم) هو النص الفلسفي الأقدم والأكثر أهمية في الصين. لسوء الحظ، يُفكَّر فيه عادة ليس أكثر من كُتيّب عِرافة، وسداسياته (Hexagrams) الأربع والستين تستعمل فقط للتنبؤ بالمستقبل. صحيح أنه كان أصلاً، في الألف الثاني قبل الميلاد، يستعمل للتنبؤ بالمستقبل لخدمة الأسلاف أو تقديم النصح للحكّام. لكن في الثلاثة آلاف عام التي تلت ذلك تطور لشيء أكبر بكثير، وصار أساساً للكوزمولوجيا، والطب، والعمارة، وعلم الفلك، والخيمياء، والبسيكولوجيا، والكثير غيرها في الصين. واقعاً، تغلغل أيضاً في الذهن الصيني بحيث صار أساساً لمجمل الثقافة الصينية[1].

(1) المصادر التالية كانت عوناً كبيراً في كتابة هذا الفصل:

Robert J. Smith, *Fathoming the Cosmos and Ordering the World: The Yijing (I Ching, or classic of changes) and its Evolution in China* (Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 2008); Richard Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes* (New York: Pantheon Books, 1952); Laozi, *Classic of Changes: A New* = *Translation of the I Ching as Interpreted Wang Bi*, trans. by Richard J. Lynn (New

لأنه أبكر محاولة صينية لفهم وتنظيم العالم، صار يِنْيانْغ الأساس للفلسفة الصينية، مؤثراً بقوة على كل التقاليد الفلسفية التي أعقبته، بما في ذلك الكونفوشيوسية، والداويّة، والبوذية، والكونفوشيوسية - الجديدة. ولأنه موضوع لأكثر من ألفين من الشروحات، فقد أثّر بعمق في كل ثقافات شرق آسيا وقدّم الكوزمولوجيا وطرق التفكير الأساسية فيها. ليس هناك نص صيني تم توقيره ودراسته أكثر من هذا النص الكلاسيكي. الباحث العظيم من تْشِنغ (Qing)، لِي غْوانْدي (Li Guandi)، تحدث نيابة عن آلاف الباحثين عبر آلاف الأعوام عندما قال: "حسنة الحكماء في تكوين الكتابات الكلاسيكية للتغيرات (Classic of Changes) مكافئة لخلق كل الأشياء وتنظيم العالم"[(2)].

لماذا هذا النص مهم لهذه الدرجة؟ للإجابة عن هذا، علينا أولاً أن نسأل، ما هو يِنْيانْغ؟ النص كما يتوفر لدينا اليوم يتكون من

= York: Columbia University Press, 1994); Chung-Ying Cheng, "The *Yi-Jing and Yin-Yang* Way of Thinking," in: Bo Mou ed., *History of Chinese Philosophy* (London: Routledge, 2009), pp. 71-106; Tze-ki Hon, "Teaching the Book of Changes," *Education about Asia*, vol. 2, no. 2 (Fall, 1997), and Bo Mou, "Becoming-Being Complementarity: An Account of the Yin-Yang Metaphysical Vision of the Yi-Jing," in: Bo Mou ed., *Comparative Approaches to Chinese Philosophy* (Ashgate World Philosophies Series. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2003), pp. 86-96.

(2) انظر: Smith, *Fathoming the Cosmos and Ordering the World: The Yijing (I Ching, or classic of changes) and its evolution in China*, p. xi, Richard Lectures for 1999.

ما لم يشر خلاف لذلك، كل الاقتباسات من اليينغ (Yijing) مأخوذة من:
Richard Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes* (New York: Pantheon Books, 1952).

جزئين. الجزء الأول هو النص الكلاسيكي الذي ينسبه التقليد للملك وَنْ (King Wen) أو الدوق جوْ (Duke zhou) في بداية القرن الحادي عشر ق.م. هذا النص يتكون من أربعة وستين شكلاً رمزياً أو سداسية، كلُ منها تتكون من ستة من الخطوط المتصلة (يانْغ) والمتقطعة (يِنْ). في أبسط الصيغ، فإنّ السداسيات هي في المقام الأول محاولة لتبيين كيف تتغير الأشياء، وفي المرتبة الثانية، محاولة لتبيين كيف يستطيع الشخص الاستجابة بأفضل السُبُل للتغير. لأن يِنْ ويانْغ هما القوتان الأساسيتان الحيويتان اللتان تصنعان كلّ ما يوجد وتحددان كل التشكلات والتحولات التي تجري في الكون، فإنّ هذه التراكيب من خطوط يِنْ ويانْغ يمكن أن تمثل كلّ شيء في الكون. كل سداسية تمثيل بصري رمزي لفكرة أو صورة ذهنية لقوى التغير الفاعلة في موقف معطى.

السداسيات تستخدم لتوجيه الاختيارات البشرية

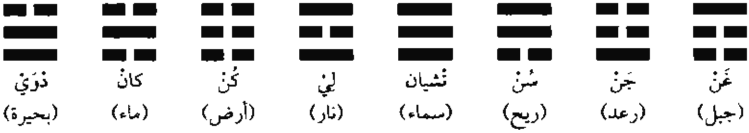
باستعمالها كطريقة لفهم الأوضاع الدائمة التغير التي تجد فيها الكائنات البشرية أنفسها والتي يمكن لخيارات الفعل فيها جلب النجاح أو الإفضاء إلى الكارثة، فإنّ السداسيات استعملت لإرشاد الخيارات الإنسانية على مدى ثلاثة آلاف عام ولها قيمة معاصرة. إنها تستطيع المساعدة في اتخاذ الخيارات الأفضل لأنها تستطيع مساعدتنا في فهم المواقف التي نجد فيها أنفسنا، وأوضاعنا في هذه المواقف، وعلاقاتنا بالآخرين فيها. إنها تستطيع مساعدتنا أيضاً على فهم كيف أن وضعنا الحالي تطور من أوضاع سابقة، إضافة إلى مساعدتنا على رؤية الأوضاع المستقبلية التي يمكن أن تفضي إليها أفعالنا.

الجزء الثاني من يِنْيانْغ هو النص الكلاسيكي سوياً مع الشروح **الأجنحة العشرة** *Ten Wings* التي تم تأليفها في أوقات مختلفة بين زمن كونفوشيوس في القرن السادس ق.م. وبدء مرحلة سلالة هان

في 206 ق.م. هذه الشروح، والتي ينسب التقليدُ بعضَها لكونفوشيوس نفسه، قيمة جداً لأنها تتفحص الافتراضات والتقديرات الفلسفية المسبقة في النص الكلاسيكي. ابتداءً من زمن هان ولوقتنا الحاضر، يُقرأ النص الكلاسيكي عادة بصحبة الشروح.

النص الكلاسيكي نفسه تطورٌ لنص أسبق بكثير. أصلياً، حسب التقليد، في عام 2000 ق.م. ، رُكّبت خطوط يِنْ وخطوط يانْغ في مجاميع من ثلاثة خطوط، ثلاثيات (Trigrams)، بواسطة الحاكم المُسمى فُو سِي (Fu Xi). ومع أنه بعد ألف عام أمسى نص يِنْيانْغ الكلاسيكي من الثلاثيات الثمانية، أربعاً وستين سداسية، فمن المفيد الابتداء بشرحنا من الثلاثيات التي هي أبسط نسبياً، لأن السداسيات ببساطة تراكيب من الثلاثيات الموضوعة واحدة فوق أخرى. تركيب خطوط يِنْ ويانْغ في مجاميع ثلاثية يكوّن ثمانية تراكيب محتملة، والتي تظهر، مع علاقاتها المتبادلة الأولية، في الشكل (1.15) أدناه.

هذه الثلاثيات تبين، من تركيبها لخطوط يِنْ وخطوط يانْغ، كيف أن الأشياء تتشكل من قوتين أساسيتين في الكون. كل ما يحدث في الكون، في السماء والأرض، في الطبيعة والعالم البشري، مرمَّز بهذه الثلاثيات. إنها تمثل تراكيب القوى التي تخلق كل الأشياء الموجودة والمحددة لثباتها ونزوعها للتغير. ثلاثية كانْ (Trigram Kan)، أي الماء، على سبيل المثال، تمثل التفاعلات بين قوى يِنْ ويانْغ المولدة لكل ما هو سائل، بما في ذلك الماء. ورغم أن الماء مفيد بطرق مختلفة، فإنّه صار رمزاً للخطر، لأنه يسبب الفيضان والغرق. الثلاثيات نفسها أيضاً تتغير باستمرار مع تغير خطوط يِنْ ويانْغ، ممكنة إياها من أن تعكس التغيرات التي تجري في العالم، سواء في الأوضاع البشرية أو العمليات الطبيعية.



شكل 1.15 العلاقات الأساسية بين الثلاثيات

طريقة تفكير يِنْيانْغ

ما الذي قاد فُو سِي إلى هذا الفهم الفلسفي للكون، كما معبر عنه في الثلاثيات؟ نحن نعرف أن الفلسفة تنمو دائما من الملاحظة ومن التفكر في ما يُلاحظ. في الصين، ليس الأمر مختلفاً. حسب خرافة فُو سِي، فإنه عندما نظر إلى أعلى، لاحظ أشكال السماء، وعندما نظر إلى أسفل، لاحظ أنماط الأرض. لاحظ أنماط (Patterns) الطيور والوحوش وكيفية ارتباطها مع البيئة. بعناية لاحظ نفسه والآخرين، حتى الأشياء البعيدة، فقد كان شمولياً في ملاحظاته. وبالتفكّر بعمق في ملاحظاته، كان قادراً على فهم كيفية تولد الأشياء، وازدهارها، وتدهورها. وجسّد فهمه هذا في نسق الثلاثيات الثمانية التي استعملها ليبين كيفية وجود الأشياء وتغيرها. من الواضح، أن فُو سِي، كالمفكرين الصينيين الذي كوّنوا يِنْيانْغ، نظر بعمق في نفسه وفي العالم من حوله، ناظراً للتفاصيل الفريدة للأشياء والأنماط المعينة لتحولاتها. بالنظر إلى الأشياء مترابطة تبادلياً ببعضها وبنفسه هو، فهم أن الوجود كلٌ منظم وموحد. لكن وحدة الوجود (Unity of Existence) المشاهدة في يِنْيانْغ هي الوحدة التي تتضمن الاختلافات، فهي كلٌ مؤسس من عمليات وأشياء متنوعة. فوق هذا، هي كلٌ يمكن فهمه في جوانبه المتغيرة واللامتغيرة عبر التمثيل الرمزي في ثلاثيات وسداسيات.

كتاب التغيرات يكشف عن أن المفكرين الصينيين، عندما لاحظوا العالم من حولهم، رأوا أن العالم الطبيعي والعالم البشري مترابطان بقوة ومتغيران باستمرارية. رأو أنّ كل شخص وكل شيء من بدايته إلى نهايته، متغير باستمرار. إن الطريق الطبيعي للكون هو أنّ كل شيء متغير باستمرار، والأشياء تتولد، وتتطور، وتنحدر. ومن توقفها، تنشأ أشياء جديدة.

بتفكّرهم في الأنماط المختلفة الملاحَظة في هذه التغيرات، رأى هؤلاء المفكرون المبكرون أنواعاً مختلفة من الثبات أو البقاء إضافة إلى الأنواع المختلفة من التغير. **أول** أنواع الثبات وُجد في القاعدة التي تقول بأن كل شيء يتغير دائماً. هذه القاعدة بذاتها ثابت لا يتغير أبداً. الثابت **الثاني** وجد في أنماط التغير التي هي بذاتها غير متغيرة. فمن اللامتغير تبادل يِنْ ويانْغ لمواقعهما دائماً. النهار دائماً يعقب الليل، والربيع دائماً يعقب الشتاء. النوع **الثالث** من الثبات وجد في دوام الأشياء رغم تغيراتها. فرغم أن الشخص يتغير باستمرار من الولادة إلى الموت، فإنه الشخص نفسه الذي يمر بكل التغيرات. **رابعاً**، جهة السماء في الأعلى والأرض في الأسفل وكل ما بينهما يبقى ثابتاً عبر كل التغيرات. **خامساً**، فضائل السماء والأرض التي بواسطتها تَخلقان، وتُغذيان، وتنفعان، وترفدان كل الأشياء غير متغيرة. **سادساً**، الفضائل البشرية التي بواسطتها يساعد البشر السماء والأرض في وظائفهما الخالقة والمغذية هي أيضاً ثابتة. هكذا، يُتوقع من الكائنات البشرية الاستمرار في تهذيب فضائلها الأخلاقية. أخيراً، النزوع نحو التوازن، نحو تناغم طبيعي في الكون، هو نوع **سابع** من الثبات وسط التغير. عندما يضطرب التوازن الطبيعي وتغدو الأشياء في تنافر مع بعضها، فإنّ تعديلاً طبيعياً يعيد الأشياء لحالتها المتناغمة الأصلية.

في الأنماط المتكررة الحدوث للتغير، رأى مفكِّرو يِنْيانْغ القوى المتعارضة، لكن المتكاملة في عملها. في القوى المتبادلة الأدوار لِينْ ويانْغ، رأوا تأسس، وتشكل، وتحول كل ما يوجد. لأن يِنْ ويانْغ أساسيان جداً في رؤية يِيْجِنْغ لكيفية وجود الأشياء، من المهم تفحص هذين المفهومين بعناية. كلمة **يانْغ** أشارت في الأصل إلى الجانب المشرق من التل، الجانب الذي تشرق عليه الشمس، بينما أشارت **يِنْ** إلى الجانب المظلل. لكن لأنّ من البيّن للخبرة الشائعة أن ما هو مشرق في الصباح مظلل في المساء وأن المظلل في الصباح مشرق في المساء، فمن الواضح أن فكرة تبادل الأدوار بين يِنْ ويانْغ متجذرة في الخبرة، فقد نشأت من ملاحظة التغيرات والتفكّر فيها. عبر التعميم من هذه الخبرات الأساسية، صار يِنْ ويانْغ يشيران إلى العلاقة المتبادلة المتعارضة بين الضوء والظلام. فقد لوحظ أنه، كما في الأشياء المشرقة والمظللة، متى ما تغير شيء ما، يعني أن هناك تبادلاً في أدوار يِنْ ويانْغ. التغير يتضمن دائماً يِنْ ويانْغ في علاقة من الاستبدال المتبادل. لمعانُ الضوء يُرى دائماً معاً مع عتمة الظل المكونة لخلفية الضوء. كما أنه ليس هناك أبداً شيء مظلل من دون الشروق، وليس هناك أبداً ظلام دونما ضوء، ولا ليل من غير نهار، كذلك ليس هناك أبداً يِنْ من دون يانْغ ولا يانْغ من دون يِنْ. كحال النهار والليل والمواسم الأربعة، يِنْ ويانْغ يعقبان بعضهما في نمط متبادل الأدوار. ورغم أنهما متناقضان، فإنهما يكملان بعضهما ويوجدان معاً في علاقة ديناميكية.

لأن قوى يِنْ ويانْغ تصنع كل ما يوجد وتسبب كل التغيرات في الكون، فقد كان ممكناً بسطُ نسق كامل من تعارضات يِنْ ـ يانْغ المتكاملة كطريقة لفهم التغير. حسب يِيْجِنْغ، التغيرات في المادة ـ الطاقة الخلاقة الأساسية تْشِي (qi) التي نشأ منها كل الوجود هي أكثر

أنواع التغيرات يِي (yi) أساسية. لأن هذه التغيرات تنشأ من حركة يِنْ ويانْغ، فلا شيء أكثر أهمية لفهم التغير من فهم يِنْ ويانْغ.

حسب الشروح، تأخذ المادةُ ـ الطاقةُ الخلاقةُ الأساسية، تْشِي، صورتين أسايتين، يِنْ ويانْغ. يِنْ هو المادة ـ الطاقة التي تجعل الأشياء متلقية، ومعتمة، وخفية، وسلبية، وخاضعة، وباردة، وناعمة، وأنثوية. يانْغ هو المادة ـ الطاقة التي تجعل الأشياء خلاقة، ومشرقة، وفاعلة، وعدائية، ومسيطرة، وحارة، وصلبة، وذكورية. لأن كل شيء في العالم مصنوع من كل من اليِنْ واليانْغ، يمكن الاعتقاد بأن الأشياء تملك صفات يِنْ ويانْغ، وأنها تكون إما أشياء يِنْ أو أشياء يانْغ، حسب القوة المهيمنة فيها. لكن خاصيات يِنْ ويانْغ دائما نسبية تجاه بعضها. مثلاً، الرجل هو يانْغ نسبة إلى المرأة، لكن الرجل الشيخ هو يِنْ نسبة إلى رجل شاب قوي. فوق هذا، قوى يِنْ ويانْغ تتحرك باستمرار في أنماط متبادلة الأدوار. فعندما يصل أحدهما إلى منتهاه، يتحول إلى الآخر، مؤدياً لإحلال خاصيات يِنْ محل خاصيات يانْغ والعكس صحيح. على سبيل المثال، من زاوية عالم الفكر البشري، يُفكَّر في الكونفوشيوسية عادة كتقليد فعال ومسيطر، أي خاصيات يانْغ، وأن الداويّة سلبية وخاضعة، أي خاصيات يِنْ. لكن كانت هناك أوقات كانت الداويّة فيها في صعود، فعالة ومسيطرة، مظهرة خاصيات يانْغ، بينما أظهرت الكونفوشيوسية خاصيات يِنْ. حتى في مجال الكون، حيث الأرض هي دائماً ين، والسماء دائماً يانْغ، فإنهما خلاقتان ومتلقيتان بتزامن، تتشاركان خاصيات يِنْ ويانْغ في شراكة ديناميكية فاعلة.

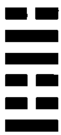
بتمثيلها للنوعين الأساسيين من المادة ـ الطاقة وأنماطهما الأساسية للتحول في خطوط يِنْ ويانْغ، تستطيع السداسيات رمزياً مضاعفة العلاقات والعمليات الأساسية الجارية في كل الوجود. بالنظر

إليها بهذه الطريقة، فإنّ السداسيات الأربع والستين كانت وسائط رمزية يمكن من خلالها فهم كل الظواهر، بما في ذلك قوى الطبيعة، والشؤون البشرية، والتفاعل بين الأشياء، وظروف التغير. كوسائط للمعنى المجرد، تكشف في حالات متعينة كل الخاصيات الديناميكية، والسمات المميزة، وأنماط العلاقة بين الأشياء جميعاً، المرئية وغير المرئية، في الطبيعة وفي عالم البشر. هذا هو السبب وراء الاعتقاد أنه بدراسة هذه الأشكال الرمزية، فإنّ يِنْجِنْغ يتيح إمكان المشاركة في التحولات الأساسية في الكون، أي إمكان رؤية، عبر خبرة الفرد الخاصة، أنماط التغير في الكون. وهذا بدوره، اعتبر خلقاً لفرصة نَيل فهم عميق بالنفس وابتداع استراتيجيات فاعلة للتعامل مع المواقف المتغيرة في حياة الفرد الخاصة وفي مجتمعه.

استشارة يِنْجِنْغ

لكي نفهم بشكل أفضل ما هي السداسيات وكيف تعمل، سيكون مفيداً ممارسة تمرين نستشير فيه فعلياً يِنْجِنْغ. كيف يستطيع المرء استشارة سداسيات يِنْجِنْغ؟ أولاً، يصوغ الشخص سؤالاً ـ عادة حول متابعة مسار معيّن للفعل، مثلاً، "هل هذا هو الوقت المناسب لترك عملي والعودة إلى المدرسة؟" أو، (إذا كنتَ أنت الملك وَن قبل ثلاثة آلاف عام) "هل علي الآن محاولة إطاحة الملك شانْغ؟" بعدها، يتوجب اختيار أو تركيب سداسية مناسبة. بالنسبة إلى شخص معتاد على السداسيات، سيكون من الواضح ما هي السداسية الأكثر ملائمة لهذا الشخص، في هذا الموقف، وبهذا السؤال. بخلاف ذلك، يتوجب تركيب سداسية. التركيب يتم إما عبر عملية معقدة من عدّ سيقان نبات الألفيّة (Yarrow) أو بطريقة أبسط، برمي ثلاث قطع نقدية. باختيار طريقة القطع النقدية، يرمي الشخص القطع النقدية الثلاث للحصول على نتيجة من الوجه

والقفا. عندها تجمع النتائج مع بعضها، حيث يحسب كل وجه باعتباره 3، وكل قفا باعتباره 2. إذا كانت كلها وجوهاً ستكون النتيجة 9، إذا كانت كلها قفا ستكون 6. الاحتمالان الآخران هما 7 و8. الرقمان 7 و8 يمثلان يانْغ الشاب ويِنْ الشاب على التوالي. الرقمان 6 و9 يمثلان يِنْ الشيخ ويانْغ الشيخ على التوالي، ويُسمّيان الخطوط المتغيرة لأنهما، مع تقدّمهما ووصولهما إلى حديهما، سيتحولان إلى نقيضيهما، فيصيران خطّي يانْغ ويِن شابين، على التوالي، وهو ما يعطي سداسية أخرى للاستشارة. افترض أن الرمية الأولى أعطت الرقم 9، والثانية 6، والثالثة أيضاً 6، والرابعة 9، والخامسة 9، والسادسة 6. هذا سيعني السداسية رقم 17 "الاتباع" (Following) المكونة من الثلاثية "الرعد، الحثّ" (Thunder, the Arousing) في الأسفل والثلاثية "البحيرة، البهيج" (Lake, the Joyous) في الأعلى. وحُكمها (Judgment) هو: "الاتباع له نجاح عالٍ. المثابرة تتعمق. لا لَوم".



سداسية رقم 17، الاتباع

الخطوة التالية هي استشارة النصيحة المعطاة من السداسية في يِيْجِنْغ. لأن يِنْ ويانْغ هما المحددان النهائيان للتغير إضافة لكونهما الوحدتين الأساسيتين للسداسيات، سنستشير لأغراض هذا التمرين أولاً سداسية السماء (Heaven)، والخلّاقة تْشيان (Qian)، وهي سداسية يانْغ الأنقى، وبعدها نستشير سداسية الأرض (Earth)، والمتلقية كُن (Kun)، سداسية يِنْ الأنقى.



تشيان، الخلاقة

السؤال الأول هو، كيف تتركب هاتان السداسيتان؟ السداسية هي ببساطة ثلاثيتان مرفقتان، الثلاثية الأولى هي السفلى، والثانية هي العليا. في السداسية الأولى، **الخلاقة**، تتم مضاعفة ثلاثية السماء، لتعطينا ثلاثية السماء في كل من الموضعين السفلي والعلوي. من المهم معرفة أنّ السداسيات تتركب من الأسفل فصعوداً. الخط الأول هو دائماً الخط السفلي، والخط السادس هو دائماً في القمة. هنا نرى أن ليس فقط الخط الأول هو خط يانْغ، بل الخطوط الثاني والثالث والرابع والخامس والسادس. خطوط يانْغ الستة تبين أن الخلاق قوي، بلا ضعف، كما يظهر من صورته، التي هي السماء. كما أشرنا، هذه السداسية مبنية من مضاعفة ثلاثية تْشيان (الخطوط الثلاثة الأولى هي ثلاثية تْشيان، والخطوط الثلاثة التالية ثلاثية تْشيان أيضاً)، هكذا، فإنها تضاعف القوة الخلاقة للسماء.

السؤال الثاني هو، ماذا تمثل مواضع الخطوط ضمن السداسية؟ بعكسها للصلات المتبادلة بين القوى التي تشكل عالم البشر، والطبيعة، والسماء، فإنّ الخطين الأولين في كل سداسية يمثلان الأرض أو الطبيعة. أما الخطان الثالث والرابع، وهما الخطان الوسطيان، فيمثلان الجنس البشري، بينما الخطان الخامس والسادس، وهما الخطان العلويان، يمثلان السماء. هذا التركيب يمكّن كل سداسية من تذكيرنا بعلاقتنا مع الناس الآخرين، مع الطبيعة، ومع القوى الخلاقة المرموز لها بالسماء.

السؤال الثالث هو، كيف تستخدم الخطوط المفردة في تأويل

السداسية؟ إضافة لتصويرها للعلاقات المتبادلة بين العوالم الثلاثة، تصور كل سداسية وضعاً تمثل فيه الخطوط الستة عوامل أو فاعلي قوة ستةً يركّبون الحقل المعين للفعل الذي يجد فيه الشخص نفسه. إذْ يُفكَّر في الخطوط الستة باعتبارها متغيرة لأنها تمثل سلسلة من الحركات، تتقدّم من الخط الأول إلى الخط السادس. الخط الأول، في القاع، يمثل مرحلة البداية لعملية التطور، والخطوط الخمسة التالية تمثل مراحل متتابعة وصولاً إلى الخط السادس الذي يصور المرحلة الأخيرة، أي اكتمال العملية. هذا التقدّم يوضَّح أدناه، في تفحصنا للسداسية الأولى، تْشيان، الخلاقة.



تْشيان، الخلاقة

عند استشارة السداسية تْشيان في يِيْجِنْغ، ينظر المرء أولاً إلى اسم السداسية، لأن هذا الاسم، وهو كلمة مفردة، تصف جوهر السداسية. مثلاً، تْشيان، السداسية الأولى، تسمى **الخلاقة**، لنعرف أنها سداسية عن قدرة الخلق. بعدها، ننظر إلى الحُكم (Judgment)، الذي يغلف نواة النصيحة لهذه السداسية. مثلاً، حكم **الخلاقة** يقول: "الخلاق يؤدي نجاحاً جليلاً، يتعمق بالمثابرة"[3]. ثالثاً، ننظر إلى الشرح على حُكم السداسية، والذي يقدّم نصيحة أكثر توسعاً. الشرح على هذا الحكم يقول، "عظيمة هي في الواقع القدرة المولّدة

(3) انظر: Hon, “Teaching the Book of Changes,” *Education about Asia*, pp. 27-28. Reproduced with Permission from the Association for Asian Studies.

للخلّاق؛ كل الكائنات تدين ببداياتها له. هذه القدرة تتخلّل كل السماء". رابعاً، بعد النظر إلى السداسية ككل، يستطيع الشخص متابعة النظر إلى الأقوال عن كل من الخطوط الستة.

تْشيان الخلاقة

يخبرنا يِنْجِنْغ أن تْشيان، سداسية السماء، الخلاقة، تمثل ما هو عظيم، ومتغلغل، ومفيد، وصحيح، وحازم. إنها قوة يانْغ الخلاقة في فعلها، المؤسّسة العظيمة، التي يقال عنها إنّها شاسعة. كل الأشياء تدين ببداياتها لها. كما رأينا، يقول الحكم إن تْشيان "يؤدي نجاحاً جليلاً، يتعمق بالمثابرة". أن يكون الشيء جليلاً يْوان (Yuan) يعني أن يكون مصدراً للوجود، أصلاً للحياة. النجاح هَنغ (Heng) يعني أن المادة ـ الطاقة الأساسية (تْشي) في الخلق تتغلغل في كل شيء، مؤكدة الحياة والتطور. التعمق لِيْ (Li) يعني نفع الآخرين. المثابرة جَنْ (Zhen) تعني إسناد الأشياء، لتكون دائمة صحيحة. والمثابرة في فعل ما هو صائب.

بالنظر إليها مجتمعة، فإنّ الفضائل الأربع لتْشيان تعني، جزئياً، أنه بالعمل معاً مع المحيط المتلقي لطاقة يِن، فإنّ يانْغ يعطي لكل الأشياء الأنماط (Patterns) التي تدوم وتتحول بموجبها. إنها تعني أيضاً، جزئياً، أن الكمال والإتمام يتطلبان المثابرة. فلأجل النجاح في إنجاز المرء لهدفه، من الضروري أن يكون قوياً ومصمماً، مثابراً في جهوده عبر كل العوائق. بالعمل معاً، فإنّ السماء والأرض تخلقان، وتغذيان، وتنفعان، وتجعلان كل الأشياء تعمل بصواب. الإلزام الأخلاقي الأول للكائنات البشرية هو مواصلة ما بدأته الأرض والسماء، عبر التعاون معهما، وبإيصاله إلى اكتماله. مثلاً، يخبرنا التقليد أن الملك وَنْ (Wen) عندما انطلق لإطاحة شانْغ، أخفى قوته ليحفظها وظل محترساً دائماً، منتظراً للحظة الملائمة لاتخاذ الفعل الحاسم. بالمثابرة في جهوده، نال

النجاح، منتجاً انتصاراً عظيماً أفاد الشعب وعمّق الصلاح. يبدو أنه اتبع نصيحة سداسية تْشيان.

عبر تفحص الشرح على كل من الخطوط الستة في السداسية، من الممكن نَيل بصيرة أعمق في كيفية تولد أفعال الملك وَنْ الناجحة من فهمه لوضعه، وميدان فعله، ومركزه ضمن ميدان الفعل. الخط الأول ينصح بأن هناك تنيناً خفياً؛ ولا ينبغي القيام بالفعل. بمعرفة أن التنين يرمز إلى الطاقة الديناميكية للقوى الخالقة، قد يكون الملك وَنْ فهم النصيحة بأن عليه أن يكون صبوراً وأن ينتظر الوقت الملائم، لأن الطاقة الخلاقة التي يحتاجها للنجاح مخفية، وغير متوفرة. ليس عليه إكراه الأشياء عبر الفعل بصورة مبكرة، وخسران طاقته عندما لا تكون الظروف مؤاتية.

الخط الثاني ينصح بأن التنين يظهر في الميدان وأنه من المفيد الآن رؤية الرجل العظيم. يمكن أن نتخيل أن الملك وَنْ سيفهم النصيحة بأن الوقت ملائم الآن للاستعداد للفعل، لأن القوى الخلاقة للطبيعة بدأت بالظهور. لكن لا يزال عليه الانتظار للوقت الملائم لتنفيذ خطته. الخط الثالث ينصح أنه في المرحلة المقبلة، عليه أن يكون نشطاً بصورة خلاقة، متهيئاً للفعل بصورة حاسمة عندما يكون الوقت ملائماً. بينما ينشغل كل النهار في الاستعدادات، فإنّ الخط رقم ثلاثة يلاحظ أيضاً أن ذهنه في الليل سيكون متكدراً بالهموم، مما يعني أن عليه أن يتفحص بعناية كل الأخطار المتنوعة التي قد تهدد نجاح تنفيذ خطته. بفعله لذلك، كما يَخلُص الخط، لا يمكن لومه.

الخط الرابع ينصح بأنّ طيران التنين فوق هوة الخطر ليس مؤكداً، ليخبر الملك وَنْ أن عليه الآن أن يقرر ما إذا كانت الأخطار عظيمة إلى الحد الذي عليه التوقف هذه المرة، أو أن لديه القوة والوسائل لدحر كل العوائق. أي إن وقت الفعل قد حان. إذا كان

متأكداً أنه على صواب، فعليه المضيّ قدماً. بخلاف ذلك، عليه أن يبقى هادئاً وصبوراً.

الخط الخامس يقول إن التنين يطير عبر السماء وإنّ من المفضل رؤية هذا الشخص النموذجي. هذا يخبر الملك وَنْ أن كل خططه مهيأة وأن هذا هو الوقت للفعل. فقد هيأ نفسه والآن لديه الحكمة، والقوة، والدعم الضروري للنجاح في مهمة إطاحة سلالة شانْغ. وجملة "من المفضل رؤية هذا الشخص النموذجي" تعني ان الناس سوف يرون إنجازه ويستفيدون منه.

لكن الخط السادس يقول إنه إذا طار التنين عالياً جداً، سيكون هناك سبب للندم. يمكن اعتبار النصيحة هنا كتحذير للملك ون من أن يصير متغطرساً، وأن عليه الاحتراس من التمادي وبالتالي خسارة كل شيء حصل عليه. عليه أن يكون متيقظاً بأن الطموح المفرط يمكن أن يدمر كلاً من استقامته وإنجازاته. البروفيسور تْزَ ـ كِي هُن (Tze-ki Hon)، وهو خبير بارز في يِيْجِنْغ، يقدّم تأويلاً معاصراً لسداسية تْشيان يبين فيه أهمية معرفة الموقف الذي يوجد فيه الشخص. أولاً، بملاحظة أنها سداسية التنانين، وهذه رمز القوة القادرة، الديناميكية، للسماء، يأوّل هُنْ السداسية ككل، ملاحظاً أن مكوناتها الستة قوية، وعدائية، وجازمة، ومغامرة، ومزاجية. بوجود ستة أشخاص متمركزين حول ذواتهم ومجتمعين في موضع واحد، فهناك إمكانية نشوء الصراعات أو حتى المعارك. وعليه، فإنّ الاهتمام البارز للسداسية ـ رغم نزوعها العدائي الظاهري وتوقها لإطلاق نفسها ـ هو تعلم الخضوع وكيفية الخضوع.

بعدها، يأوّل الخطوط المنفردة، مبيناً لنا التقدّم من الخط الأول إلى السادس:

من الخط الأول في القاع إلى الخط السادس في القمة، تطالبنا السداسية رقم 1 بالاعتدال. كأعضاء جدد في وضع معين (مثلاً، شخص مبتدئ في كلية أو عضو جديد في منظمة)، فإنّ الخطين الأول والثاني يحذران من الفعل السريع جداً. ومثل التنانين المختبئة في حفرة، عليهم أن يمضوا وقتاً لمعرفة وضعهم. بالنسبة للخطين الثالث والرابع (مثلاً، الطالب في السنة الأولى أو الثاني في الكلية، أو موظف متوسط في منظمة)، عليهم أن يكونوا جزءاً من الوضع لبرهة، ومن خبرتهم يكونون في وضع ملائم ليكونوا أكثر جزماً. لكن خططهم المبكرة أو أفعالهم العجولة قد تؤذيهم أكثر مما يتوقعون. بالتالي يحتاجون أن يكونوا حذرين ومحتاطين، كالتنانين التي تمضي أيامها ولياليها متأملة ما إذا كان عليها الطيران أو تظل في سبات. بالنسبة للخطين العُلويين، فقد وصلا إلى قمة مسيرتهما (مثلاً، طالب في صف تخرج بكلية أو موظف رئيس في منظمة). من منظور معيّن، هما الآن "تنانين طائرة" (الخط الخامس) حرة في إطلاق صيحاتها. لكن من منظور آخر، فإنها ميالة أكثر لاقتراف الأخطاء الكارثية بسبب مركزها العالي. أي قرار سيّئ سيكلفها مسيرتها ويحول "التنانين الطائرة" إلى "تنانين متغطرسة" (الخط السادس)[4].

بملاحظة أهمية معرفة الشخص بموضعه في وضع معين، فإنّ البروفيسور هُن يمضي ليشرح كيف ينبغي فهم موضع الشخص من حيث تطابق الخطوط، ومرة أخرى، باستعمال السداسية تْشيان:

عبر القراءة من الأسفل إلى أعلى، فإنّ الخط الأول هو بداية السداسية إضافة إلى أنه بداية الثلاثية السفلى، أي الخطوط واحد،

(4) المصدر نفسه، ص 28.

اثنان، وثلاثة. الخط الثالث له صلة مع الخط الرابع الذي هو بداية الثلاثة العليا، أي الخطوط أربعة وخمسة وستة. الخط الأول والرابع يطوران صداقتهما بسهولة لأنهما يتشاركان بالاهتمام ذاته حول عثور المرء على طريقه في وضع معين. على نحو مشابه، يميل الخطان الثاني والخامس إلى التحالف مع بعضهما لأنهما قائدا الثلاثيتين السفلى والعليا على التوالي. اتفاقياً، يُسمى الخط الثاني **الخط الوزير** (The Minister Line) والخط الخامس يُسمى **الخط الحاكم** (The Ruler Line). كواحدة من العلاقات الرئيسة الخمس، فإنّ الوزير والحاكم تواقان لتكوين علاقة عمل لإدارة الدولة. بالنسبة للخط الثالث والخط السادس، فهما يتشاركان بمأزق كونهما في نهاية الثلاثيتين، بتخطيهما لفائدتهما. الخطان يميلان إلى منح بعضهما المساعدة، لأن خياراتهما محدودة: فإما هما في تحول للبحث عن دور جديد، أو إنهما قبلا دوراً أقل كمتقاعدين. مع وجود تطابقات الخطوط هذه في الذهن، فإنّ الشخص يستطيع صياغة التحالفات وتحديد مصادر القوة حسب ذلك[5].

في هذا المثال الممتاز على كيفية مماثلة خطوط السداسية وعملها بعضها مع بعض، يشدد البروفيسور هُن على أهمية فهم وتشجيع العلاقات الإنسانية لأجل النجاح في الحياة، وهو ما يتماهى مع الشروح الكونفوشيوسية على يِيْجِنْغ.

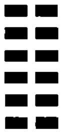
عندما نتحول إلى السداسية كُن، المتلقية، فإننا نرى أنها صورة مرآوية ومكمّل تامّ لتْشيان، كما يتبين من خطوطها الين الستة. عبر

(5) كل الاقتباسات من داودجنغ (Daodejing) مأخوذة من: Wingtsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

تلقيها للطاقة الخلّاقة لتْشيان، تساهم كُن بطاقتها الخلاقة الخاصة، متعاونة في خلق ورفد كل الأشياء التي تملأ الكون.

كُنْ، المتلقية

كُن تشير إلى القدرة العظيمة والقوة الساندة للأرض، أرضية الحياة نفسها. شكلها التصويري يمثل قطعة من الأرض والطاقة، صورة تجمع المادة والطاقة، الشيئان المطلوبان لخلق الأشياء. رغم أنّ السداسية تتكون تماماً من خطوط ين، متلقية، أنثوية، وراضخة، فإنها مثل سداسيتها الشريكة، تْشيان، تمثل أيضاً ما هو عظيم، ومتغلغل، ومتقدّم، وصائب، وحازم. قدرة الخلق في كُنْ تتمم وتكامل قدرة الخلق في تْشيان.



سداسية رقم 2، كُنْ، المتلقية

يقول الحُكم (Judgment): "المتلقي يؤدي إلى نجاح جليل، يتعمق بمثابرة الفَرَس". الفرَس، القوية والسريعة، ومع ذلك الرقيقة والمخلصة، ترمز للأرض، كما يرمز التنين للسماء. من المثير للاهتمام أن الفضائل الأربع العظيمة لتْشيان، وتحديداً، التكوين، تُمنح مع الحياة. نفع الآخرين، والمثابرة، يُنسبان أيضاً إلى كُنْ، لتكون السداسيتان شريكتين متساويتين في خلق "العشرة آلاف شيء"(*). السماء والأرض، مثل يانْغ وين، رغم أنهما نقيضان، فإنهما معتمدان كلياً على بعضهما ومتممان لبعضهما. بالعمل معاً، تُطلِقُ السماءُ البداية العظيمة للأشياء بينما توصلها الأرض لكمالها.

(*) تعبير استخدم في الفكر الصيني القديم للدلالة على "مجمل الوجودات المتعينة".

بالعودة إلى تفسيرات الخطوط، الخط رقم واحد يقول، "هناك أصلاً صقيع، بجليد قاس ليس بعيداً جداً". هذا يمكن أن يعني أن الحياة تتهيأ للسبات في الشتاء، مبقية نفسها بحيث تستطيع الإزهار ثانية في الربيع. إنه الوقت الملائم لاتخاذ الاحتياطات الضرورية لإبقاء الحياة. الخط الثاني يقول إن الخَلق يتحرك بخط مستقيم ليخلق المكعب الذي هو الأرض. هذا يعني الفعل بصورة طبيعية، فمن دون الحاجة إلى تصنع أو خداع، يستطيع الشخص الحركة بتناغم مع القوى الخالقة للأرض. لأجل إدامة الحياة، الأفضل العمل من دون جهد وُوَيْ (Wuwei) في أوقات التحدي هذه. الخط الثالث ينصح بأن هناك خطوطاً خفية يتطلب أخذها بالحسبان. من الضروري المثابرة لتحقيق التزامات الشخص. لكن على الشخص القيام بالعمل المطلوب من دون السعي للشهرة أو القلق حول عدم الاعتراف بفضله. الخط الرابع يقول، "هناك كيس مغلق. لا لوم، لا مديح". هذا يعني، أنه بسبب وجود الظلام والخطر، فإنّ الاحتياط العظيم مطلوب. وينصح بعدم جذب الانتباه أو القيام بمخاطرات. وبينما لن يجلب هذا المديح، فإنه لن يجلب اللوم أيضاً. الخط الخامس يقول، "كساء أصفر سفلي يسبب حظاً سعيداً سامياً". لأن الأصفر هو لون الأرض ويرمز للأمانة والاعتماد، فإنه يعني أن المرء ينبغي أن يكون متحفظاً وكتوماً. الخط السادس يقول، "التنانين تطير في المرج. دماؤها سوداء وصفراء". التنين الأسود يرمز للسماء، والأصفر يرمز للأرض. وإذا تصارع يِنْ الأرض مع يانْغ السماء بدل التعاون، فإنّ كلاً من السماء والأرض ستعاني. عندما يسعى المرء للصراع لأجل مركز أعلى يعود لشخص آخر، فكلا الطرفين سيعانيان.

هذا الاستكشاف الموجز للسداسيتين الأوليين يكشف شيئا من تركيبهما الرمزي والحاجة للتفكر والتأويل. تاريخياً، التركيب الرمزي

للسداسيات والحاجة لتأويلات مفصلة لم يؤدِّ إلى آلاف من الشروحات فحسب، بل أيضاً إلى مدارس متمايزة لتأويل يِيْجِنْغ تنافست مع بعضها لأجل قبول البلاط وفي الأكاديميات. كما أدى أيضاً إلى العديد من الأفكار والممارسات الخرافية. لكن تفاصيل هذه التطورات التاريخية تقع خارج نطاق هذه المقدّمة الموجزة. بدل ذلك، سنتفحص الآن تأثير يِيْجِنْغ على التقليدين الفلسفين الأكثر تاثيراً، وتحديداً، الداويّة والكونفوشيوسية.

التأثير على الداويّة والكونفوشيوسية

كما ذكرنا في البداية، كان لفلسفة يِيْجِنْغ، وخصوصاً طريقة تفكير يِن ـ يانْغ، تاثيراً عميقاً على كل التقاليد الفلسفية الصينية تقريباً. هنا سنتفحص تأثيرها على الداويّة والكونفوشيوسية.

الداويّة

لرؤيةَ كيف أثرت في الداويّة، من المفيد التركيز على داوْدَجِنغ لـ لاوزي. الفصل 42 من داوْدَجِنغ، مثلاً، يستحضر رؤية يِيْجِنْغ عن الأشياء المتأسسة من تْشي، المادة ـ الطاقة الأولية للوجود، عبر عمليات يِنْ ويانْغ. لاوزي، في تحريه لمصدر كل الأشياء في الكون (العشرة آلاف شيء) يقول:

داو ولّد الواحد.

الواحد ولّد الاثنين.

الاثنين ولّدت الثلاثة.

الثلاثة ولّدت العشرة آلاف شيء.

العشرة آلاف شيء تَحمل يِنْ وتعانق يانْغ، وبامتزاج تْشِي تنال التناغم[6].

هنا، لاوزي لا يلتقط فقط نظرة يِيْجِنْغ للوجود المتأسس من المادة ـ الطاقة الأولية (تْشي) عبر التحركات المتبادلة للين ويانْغ، وإنما أيضاً نظرة يِيْجِنْغ إلى هذه القوى المتناقضة كقوى متكاملة، متفاعلة بطريقة متعاونة تؤكد تناغم الكون.

العلاقات المتبادلة وتكاملات التناقضات التي تميز العلاقة بين يِنْ ويانْغ، والتي تسمح لهما بتوليد أحدهما للآخر وهي فكرة رئيسة في يِيْجِنْغ، يمكن العثور عليها أيضاً في الفصل الثاني من داوْدَجِنغ، حيث يقول لاوزي:

الكينونة واللاكينونة تولّدان بعضهما؛

الصعب والسهل يكمّلان بعضهما؛

الطويل والقصير يناقضان بعضهما؛

الأمام والخلف يتْبعان بعضهما.

هذا النص الداويّ يبدو غالباً كشرح على فهم يِيْجِنْغ لكيفة توليد يِنْ ويانْغ أحدهما للآخر، وكيف يكملان بعضهما، كيف يقابلان ويعارضان بعضهما، وكيف أنهما، رغم تغلغل أحدهما في الآخر، متمايزان، وكيف عبر أنماطهما المتبادلة الأدوار، يتبعان بعضهما.

تشديد يِيْجِنغ على التوازن المتناغم للقوى المتقابلة عبر التفاعل

---

(6) كما مقتبس في: Cheng, "The Yi-Jing and Yin-Yang Way of Thinking," in: Bo Mou ed., *History of Chinese Philosophy* (London: Routledge, 2009), p. 98.

المتبادل المتعاون للينْ واليانْغ يمكن العثور عليه أيضاً في اعتراف داوْدَجِنغ بأن طريق السماء يبلغ التوازن في الكون عبر الحدّ من المفرط ورفد غير الكافي. حسب الفصل 77 من داوْدَجِنغ:

طريق السماء واقعاً هو كقوس مشدود

إذا كان (الوترُ) عالياً، خفِّضْه

إذا كان منخفضاً، ارفعْه

إذا كان مُفرط الشدّ، أَرخِهْ

طريق السماء يحدّ كل ما هو مفرط ويرفد كلَّ ما هو غير كاف.

الكونفوشيوسية

تأثير يِيْجِنْغ على الكونفوشيوسية بيّنٌ من واقعة أن العشرة شروح على النص الكلاسيكي هي أساساً كونفوشيوسية. وبيّنٌ أيضاً من واقعة أن النص الكلاسيكي سويّ مع الشروح الكونفوشيوسية تم تبنيهما رسمياً كواحد من الكلاسيكيات الكونفوشيوسية. واقعاً، غالباً ما نُظر إلى يِيْجِنْغ باعتباره الأكثر أهمية بين الكتابات الكلاسيكية الخمس. حسب التقليد الكونفوشيوسي، فإنّ كونوفوشيوس درس في شيخوخته يِيْجِنْغ وتشارك في تفكّراته حول النص مع تلامذته. هذه التفكرات صارت أساساً للشروح، المسماة **الأجنحة العشرة** *Ten Wings*، والتي كُتبت إما بواسطة كونفوشيوس نفسه، أو، على أكثر احتمال، بواسطة أتباعه، بين القرنين الخامس والثالث ق.م. في هذه الشروح، نرى قبول الكونفوشيوسيين لنظرة يِيْجِنْغ بأن القيم الحقة، بما في ذلك الفضائل المهمة، لها أسسها في الطبيعة نفسها. إنها تعطى بالعمليات نفسها تحديداً التي تُعطي بواسطتها السماءُ والأرض النشوءَ للحياة نفسها. هذا يعني أن الكونفوشيوسيين قبلوا نظرة يِيْجِنْغ بأن

الكون وحدة عضوية (Organic)، وحدة تتضمن البشرية، وأن الانتظام والتماسك المهمّين أخلاقياً يمكن إيجادهما في العمليات العفوية للخلق.

على أساس الشروح، قد نستطيع أن ننسب بدايات ثورة في دراسة التغير، وفي تأويل يِنْجِنْغ، إلى كونفوشيوس. فمع كونفوشيوس، وللمرة الأولى، صار التغير يُدرس أساساً ليس لفهم الطبيعة بل لتطوير الحكمة والفضيلة البشريتين. فعبر تفكّر عميق في الخبرة البشرية، يصير ممكناً، حسب كونوفوشيوس، تطوير القدرة والشخصية المطلوبة للقرارات الأخلاقية المناسبة في أوضاع حياة دائمة التغير. عبر التحول من تأويل السداسيات كمؤشرات على سوء أو حسن الطالع إلى تأويلها ككواشف لسُبُل تطوير الفضيلة والالتزام بأفعال ملائمة أخلاقياً، استطاع كونفوشيوس إعطاء يِنْجِنْغ مكاناً أساسياً في الكونفوشوسية، وهو مكان حافظ عليه لأكثر من ألفي عام، بما في ذلك في تطور الكونفوشيوسية ـ الجديدة وصولاً إلى نهاية فترة سلالة تْشنغ. جانْغ زاي (Zhang Zai) (1020 ـ 1077)، وهو واحد من مفكري الكونفوشيوسية الجديدة المبكرين، على سبيل المثال، طور نظرية للتعلم مؤسسة على مفهوم كيفية عمل تْشِي بحيث يستطيع تبيين كيف يمكن لشخص يريد أن يكون نموذجاً، مثل حكماء الأزمان القديمة، ضبط ذهنه مع الأنماط الظاهرة لتحولات يِن ـ يانْغ. فقط بهذه الطريقة ستساعد استجاباته للأحداث على بلوغ التناغم العضوي المتأصل في عمليات السماء والأرض، في المجتمع. فقط بهذه الطريقة، كما يقول، يستطيع الشخص أن يصير حكيماً، يساعد السماء والأرض في رفد كل النوع البشري.

في سجل **مخطوطات الحرير** (Silk Manuscripts) لمحادثات

كونفوشيوس مع طلابه عن استعمال يِيْجِنْغ، نرى أنه عرف كم كانت مقاربته ثورية، لأنه قال:

بخصوص استعمال نص يِي (Yi)، فأنا أضع جانباً كل العِرافة. أنا أُلاحظ ما يتعلق بالفضيلة والحق فيهما... إذا انتقدتني الأجيال القادمة، ربما يكون السبب نظرتي إلى يِي؟ فأنا مجرد أبحث عن الفضائل فيها. قد يقول الشخص إنّي أنا والشامان والمؤرِّخ نتشارك بالطريق نفسه لكن للوصول لأهداف مختلفة. الإنسان الأسمى (Superior Man) (جُنْزِي (Junzi)، وهو الشخص النموذج أخلاقياً) يبحث عن السعادة في سلوكه الفاضل، لهذا فإنه لن يقدّم العديد من التضحيات. الإنسان الأسمى يبحث عن الخير في ممارسته لِرَنْ وليِيْ، بالتالي فإنه لا يتورط في العديد من العِرافات. هل هذا يعني أنّي أضع العِرافات في مستوى ثانوي[7]؟

رغم أن كونفوشيوس لم يقطع مع السداسيات تماماً، فإنّ كونفوشيوسياً آخر، مهمّاً وألمعياً، هو سُنْزِي (298 ـ 238 ق.م.)، رأى أنّ لاحاجة لأي نوع من العِرافة؛ فعبر التعلم والدرس التفكري في النفس، يمكن معرفة كيفية العمل في أي موقف.

الأهمية المعاصرة

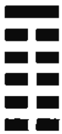
السداسيات الأربع والستين لليِيْجِنْغ تكشف عن تنوع عظيم في المواقف التي يمكن أن يجد فيها الإنسان نفسه. وهذا ليس مفاجئاً لسببين. أولاً، لكل شخص هويات متعددة طبقاً لأدوار الحياة المختلفة. مثلاً، أنت قد لا تكون فقط زوجاً وأباً وإنما أيضاً ابناً وأخاً وصديقاً. ورغم أنك كبير الموظفين في شركتك، فإنك قد

(7) انظر: Hon, "Teaching the Book of Changes," *Education about Asia.*

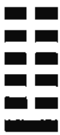
تكون أقل المبتدئين خبرة في صف تْشغُنغ (Qigong). في كل من هذه الأدوار المختلفة، لديك مسؤوليات مختلفة، وللناس توقعات مختلفة منك. تستطيع أن تتصرف كأب لابنتك عندما تكون مع أمك ولا تستطيع التصرف كابن أمك عندما تربّي ابنتك. ثانياً، ليس كل شخص يتغير باستمرار فحسب ولكن كذلك يفعل العالم من حولنا. ما تكون عليه كابن في عمر خمس سنوات مختلف تماماً عما تكون عليه في الخامسة والعشرين. ما تكون عليه كطالب كليّة مختلف تماماً عما تكون عليه في عملك الجزئي الوقت كطاهٍ.

كيف نصالح بين هوياتنا المتنوعة المتنافسة، والمتصارعة أحياناً، وكيف نبقي نفساً أصيلة هو واحد من تحديات الحياة الرئيسة. البروفسور هُن يقترح أن يِنجِنْغ يستطيع مساعدتنا في فهم ومصالحة هوياتنا المحتلفة في الأوضاع المختلفة.

كمثال على ذلك، إنه يقارن السداسية رقم 23 (بو (Bo)، الانفصال) والسداسية رقم 24 (فُو (Fu)، العودة).



سداسية رقم 23 (بو، الانفصال)



سداسية رقم 24 (فُو، العودة)

كما يشير هُن، السداسيتان متشابهتان من حيث توزيع القوة. لكل منها خط يانْغ واحد وخمسة خطوط يِن. في كل منها تتفوق قوى اليِن عددياً على قوى يانْغ الموضوعة على الحد الخارجي لميدان الفعل المرموز له بكل سداسية. رغم تشابهاتهما، مع ذلك، فإنهما تستدعيان معاني مختلفة، وخط يانْغ في كل منها يؤدي دوراً مختلفاً تماماً. في تبيين هذه الأدوار المختلفة، يقول هُنْ:

في السداسية رقم 23، خط يانْغ هو نهاية السداسية. إنه في موقع متقلقل لأنه دُفع بخطوط يِنْ الخمسة إلى نهاية السداسية. بعيداً عن مركز الفعل ومن دون مساعدة الرؤية، ليس هناك الكثير لخط يانْغ ليفعله لمقابلة هيمنة اليِن. بسبب هذه الوضع، أفضل استراتيجية لخط يانْغ في السداسية رقم 23 هي الخضوع إلى يِنْ والانتظار بصبر لأوقات أفضل.

بمقابلته للدور الصغير والضعيف نسبياً لخط يانْغ في سداسية 23 مع القوة التي للخط في سداسية 24، يلاحظ هُن أنه:

في تناقض حاد مع الحالة البائسة التي عليها خط يانْغ في سداسية 23، فإنّ الخط في سداسية رقم 24 هو في كامل الحيوية والأمل. خط يانْغ موجود في بداية السداسية، وهو ما يعطيه الكثير من الوقت والفرص لمواجهة يِنْ. الأكثر أهمية، من منظور أوسع، أنّ قوة يِنْ هي في عملية تراجع، حيث خسرت الأساس ذا خطوط يِنْ الستة في سداسية رقم 2 (كُن، المتلقية) لتكون بخمسة خطوط يِنْ وخط يانْغ واحد في سداسية رقم 24. رغم أن قوة يانْغ في سداسية رقم 24 متأخرة عددياً مقابل قوة يِن، فإنّ الاتجاه ابتدأ لعودة يانْغ مقابل يِن.

هذه المقارنة للأدوار المختلفة التي تلعبها خطوط يانْغ في السداسيتين 23 و24 تبين المدى الذي تعتمد فيه الهوية الفردية على الوضع. كما يشير هُنْ: رغم التزامهما المشترك بدحر الانحراف، فإنّ

خطي يانْغ في سداسية 23 و24 ليسا تماماً نفسيهما لأنهما في وضعين مختلفين. بالاستجابة إلى بيئتيهما، يانْغ في السداسية 23 عليه أن يعبّر عن قوته باتجاه الداخل عبر الانتظار بصبر لأيام أفضل، بينما يانْغ في السداسية 24 يستطيع التعبير عن قوته خارجياً عبر قيادة الطريق لمواجهة يِن. معرفة بيئة المرء الخارجية هي أكثر من اكتشاف مصادر القوة، إنها في الجوهر اكتشاف للنفس.

كما تساعدنا مناقشة البروفيسور هُنْ لهذين الموقفين في الرؤية، فإنّ اكتشاف من نحن في لحظة معينة في وضع معين يتطلب ملاحظة متأنية للوضع وتفكر عميق في علاقاتنا مع الآخرين في هذا الوضع. القدرة على التأقلم مع التعديل تمكّننا من فهم هوياتنا المختلفة وتحقيق أدوارنا بتلاؤم وبطرق نزيهة تحافظ على مصدقيتنا الشخصية.

التأثير على التقاليد الشرق ـ آسيوية

في ختام هذا الفصل، أودّ تلخيص **عشرة** عوامل رئيسة لفلسفة يِيْجِنْغ ساعدت على تشكل التقاليد الفكرية الصينية والشرق آسيوية الأوسع. **أول** هذه العوامل هو اهتمام يِيْجِنْغ الأولي بمساعدة الكائنات البشرية لاتخاذ قرارات سليمة. فقبل كل شيء، إنه نص مصمم لتوجيه الناس عبر الملاحظة الدقيقة والتفكر في وضع المرء الخاص. فلسفة ترى السماء، والأرض، والكائنات البشرية ككل واحد، تكون فيه هذه العوالم مترابطة سببياً بطرق تمكنها من التفاعل والتأثير في بعضها. معرفة وضع المرء من حيث علاقاته مع الأشخاص الآخرين ومع القوى الفاعلة في العالم أساسية لاتخاذ قرارات صحيحة. وهو يعطي الأولوية للتعلم التي تغلغلت ليس فقط في الفلسفة الصينية بل في كل الثقافات الشرق ـ آسيوية.

العامل **الثاني** هو إقرار يِيْجِنْغ بأن الأشياء تتغير دائماً، وهي

نظرة للواقع ميزت كل الفلسفات الشرق ـ آسيوية. معرفة كيفية تغير الأشياء أساسي في التحسب للتغيرات التي سيواجهها المرء لا محالة، ولمعرفة متى وكيفية الاستجابة بصورة ملائمة لهذه التغيرات. وبملاحظة أن التغيرات دورية ونمطية، فإنّ يِيْجِنْغ يشدد على أهمية دراسة تغيرات الماضي لفهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل. هذا التشديد على التعلم من الماضي صار جزءاً لا يتجزء من التعلم في الصين.

العامل **الثالث** هو استعمال يِيْجِنْغ للعلاقات والتجاوبات المتبادلة بين العوالم والأنظمة المختلفة للأشياء لفهم تأثيرات التغيرات. فبنظره إلى التطابقات النسقية بين العالمين الكوني والبشري كواحد من مفاتيح فهم التغيير، شدد يِيْجِنْغ على أهمية تحري العلاقات المتبادلة بين الأشياء. فكرة تجاوب الرنين (Resonance) الكوني استندت على افتراض أن الأشياء في حالات تْشِي متشابهة تتجاوب مع بعضها البعض. المثال المعتاد على تجاوب الأشياء مع بعضها كان مثالاً موسيقياً: فالوتر المربوط على آلة موسيقية يسبب الرنين في الأوتار الأخرى المضبوطة على النغمة نفسها في الآلات الأخرى. وأن يكون الشخص متوافقاً بشكل سليم مع التغيرات في العوالم المختلفة كان يُرى مهماً لنَيل التناغم والقيام بفعل ملائم. في **كتاب الشعائر** *Book of Rites*، على سبيل المثال، يُنصح الحاكم بأن يغير ملبسه، وطعامه، وموضعه، وأن يعمل للبقاء متناغماً مع الدورة الأوسع للسَّنة. ويُحذر من أن الفشل في فعل ذلك سوف يربك مسار الطبيعة نفسها. إذا لبس ملابس شتاء في الربيع، مثلاً، سيكون هناك صقيع متأخر يدمر الحصاد. الفكرة وراء هذه النصيحة للحاكم هي ضمان استخدامه لقوته بتناغم مع دورات التغير. إذا لم يفعل، قد تخرج الطبيعة من مسارها وتحدث كوارث طبيعية، مسببة الاضطراب في الإمبراطورية. هذه النظرة بأن العالمين الطبيعي والبشري متفاعلان،

مترابطان ببعضهما بعضاً بطرق مختلفة، ومتجاوبان مع بعضهما، مقبولة في معظم ثقافات شرق آسيا. إنها تقدّم الأساس للقيمة العالية الموضوعة على التناغم.

العامل **الرابع** هو تشديد يِيْجِنْغ على أهمية التأويل. في استعمالاته المبكرة ككُتيب عِرافة، كان من المتروك لخبير العِرافة تأويل ليس السداسيات فقط بل العلامات الكونية المختلفة والأوضاع السياسية والاجتماعية التي تؤسس الميدان الذي يتم القيام بالفعل فيه. لاحقاً، عندما صار يِيْجِنْغ يستخدم كنص فلسفي أخلاقي، صار يتوجب تأويل ميدان الفعل من حيث تطلب الوضع لقرارات أخلاقية ولتطوير الفضائل المفضية لأن يصير الشخص حكيماً. إصرار يِيْجِنْغ على أهمية تأويل النص، والسياق، والحاجة إلى أنواع معينة من الأفعال، انتشر في كل التقاليد الفكرية في الصين وصار واحداً من العلامات المميزة للفكر الشرق آسيوي. العامل **الخامس** هو المقاربة الكلية لليِيْجِنْغ، التي ترى كل شيء متأتياً من المادة ـ الطاقة الأولية تْشي (Qi) نفسها، وأنه تشكّل وتحوّل عبر قوى يِنْ ويانْغ ذاتها. السماء، والأرض، **والعشرة آلاف شيء** كلها متبادلة الاعتماد ومترابطة بقوة بفضل التشارك في المواد والطاقات الأساسية نفسها. كلية الوجود هذه، وهي نوع من عائلية (Familihood) لكل الأشياء، تكمن وراء أهمية التناغم كهدف للعلاقات البشرية في التقاليد الشرق ـ آسيوية المتنوعة.

العامل **السادس** هو تتامّ الأضداد. السماء والأرض، الذكر والأنثى، يِنْ ويانْغ، وكل الأزواج المترابطة من الأشياء التي تُرى أضداداً في مجالات معينة لا تُرى أبداً مُقصية لبعضها، كما هي حال الأضداد عادة في التقليد الغربي. بالأحرى، تُرى متبادلة الاعتماد ومتتامّة، وفي حاجة لبعضها البعض. فقط بالعمل معاً تخلق السماء

والأرض الكائناتِ وتغذيها، فقط بالعمل معاً بتناغم يكوّن يِنْ ويانْغ كل الكائنات ويحولانها، وبالتعاون مع بعضهما فحسب يستطيع الذكر والأنثى خلق العائلة وإبقائها. هذه النظرة إلى الأضداد باعتبارها متتامة خلق نزوعاً في ثقافات شرق آسيا للبحث عن المصالحة وتجنب الصراع.

العامل **السابع** هو الإقرار بوجود تناغم طبيعي في الكون، التعادل جُنْغ (zhong) متأصل في التوازن بين يِنْ ويانْغ. المادة ـ الطاقة الأولية (تْشِي) هي طبيعياً في حالة توازن، وتجلياتها في **العشرة آلاف شيء** عبر قوى يِنْ ويانْغ متوازنة ومتناغمة طبيعياً. صيانة وحفظ التناغم الأولي تُرى كطريق للسماء نفسها. عندما يعكَّر هذا التوازن والتناغم، يعود طبيعياً إلى توازنه المتأصل. ولأن الكائنات البشرية تتلقى طبيعتها الحقة من القوى الخلاقة للكون، من السماء نفسها، فمن المفهوم أن الطبيعة البشرية هي أيضاً متناغمة وخيرة بانسجام. ورغم الإقرار باضطراب التوازن الأصلي عند تصاعد المشاعر البشرية، من المفهوم أن الجهد الإنساني يستطيع تعديل هذه المشاعر، والإتيان بها لحالة من التناغم تتناسق مع التناغم العظيم لِيِن ويانْغ، للسماء والأرض. هذا الهدف لنَيل التناغم في نفس المرء الخاصة، وفي المجتمع البشري، ومع الطبيعة، أصبح واحداً من الأهداف الرئيسة للحياة في كل ثقافات شرق آسيا.

العامل **الثامن** هو تشديد يِيْجِنْغ على الحاجة للملاحظة المتأنية والتفكّر العميق لفهم الأشياء. ملاحظة التغيرات حول الإنسان والتفكّر في مشاعر الفرد، كما فعل فُو سِي الخرافي، كما يقال، رؤيَ كطريقة لفهم مكان المرء في العالم ومعرفة كيفية العمل بصورة ملائمة. هذه الطريقة بالتعلم أصبحت جزءاً من "تعلم اتباع الطريق (داو)" الأساسي في كل من الكونوفوشيوسية والداويّة.

العامل **التاسع** هو تأكيد يِنْجِنْغ على أهمية التلاؤم مع الزمن (شِزْ ـ جُنْغ Shi-Zhong). فلأن كل شيء دائم التغير، تمسي معرفة اللحظة المناسبة للفعل في وضع معطى، معرفة الأشخاص المتضمَّنين في الوضع، وفهم علاقات المرء مع هؤلاء الأشخاص، كلها أموراً أساسية لأجل القدرة على الفعل بصورة ملائمة وناجحة. حكمة الحياة المتجسدة في شِزْ ـ جُنْغ هي واحدة من هِبات يِنْجِنْغ إلى كل شرق آسيا.

العامل **العاشر** هو رؤية يِنْجِنْغ للخير الأخلاقي باعتباره متأصلاً في الكون، ومُعطى بواسطة المادة ـ الطاقة الأساسية (تْشِي) والعملية الخلاقة التي نشأ فيها كل شيء من تْشِي. هذه النظرة بأن الأخلاقية ليست مجرد حالة اتفاقية (Conventional)، وأنها ليست تركيباً اجتماعياً، وإنّما معطاة في الطبيعة الفعلية للأشياء هي نظرة أساسية في كل من علم الأخلاق (Ethics) الداويّ والكونفوشيوسي، ومميزة لكل علم الأخلاق في شرق آسيا.

في تأثيرات هذه العوامل المحورية العشرة لطرق التفكير الموجودة في يِنْجِنْغ، نرى أثرها المستديم. ورغم أن هذه كانت مقدّمة موجزة جداً، فلعلها تبين، على الأقل، لماذا بُجّل ودُرس هذا النص بهذا الشكل في الصين وبقية شرق آسيا في القرون الخمسة والعشرين الأخيرة.

أسئلة للمراجعة

1 ـ ما السداسية؟ كيف ترمز إلى عمليات التغير المكونة للعالم؟

2 ـ ما هو الثابت أو الدائم، حسب يِنْجِنْغ؟

3 ـ ما مغزى الملاحظة والتفكّر المتأنيين لفُو سِي؟

4 ـ كيف أن الأخلاقية متأسسة في العمليات الخلاقة للكون؟

5 ـ ما عوامل فلسفة يِيْجِنْغ ذات التأثير المستديم على التفكير الشرق ـ آسيوي؟

مراجع إضافية

Fathoming the cosmos and ordering the world: The Yijing (I Ching, or classic of changes) and its evolution in China, by Robert J. Smith (Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 2008), is a careful historical study of the Yijing.

The I Ching or Book of Changes, by Richard Wilhelm (New York: Pantheon Books, 1952), has been the standard translation of the Yijing for the last sixty years.

Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi, translated by Richard J. Lynn (New York: Columbia University Press, 1994), is probably the best recent translation of the Yijing and the favorite of many scholars.

"The Yi-Jing and Yin-Yang Way of Thinking," by Chung-ying Cheng, in *History of Chinese Philosophy,* edited by Bo Mou, London: Routledge, 2009, pp. 71-106, is the best philosophical study of the Yijing.

"Becoming-Being Complementarity: An Account of the Yin-Yang Metaphysical Vision of the Yi-Jing," by Bo Mou in *Comparative Approaches to Chinese Philosophy,* edited by Bo Mou (Ashgate World Philosophies Series. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate 2003, pp. 86-96), explains the basic methodological structure and the fundamental guiding vision of the yinyang metaphysical vision.

الفصل السادس عشر

الكونفوشيوسية: فكر كونفوشيوس

الكونفوشيوسية، في جوهرها، هي طريق (داو) لنَيل مجمل الإمكانات الكامنة في الحياة البشرية وبلوغ التناغم في المجتمع والعالم عبر تهذيب ـ ذاتٍ أخلاقي. رغم أن هناك اختلافات مهمّة بين المفكرين الكونفوشيوسيين، فهناك اتفاق عام على أن تهذيب الفضيلة الأخلاقية، وهي عملية تطور أخلاقي يتعلم الشخص عبرها أن يكون إنساناً بالكامل، أساسي لصلاح حال الإنسان والمجتمع. القناعة بإمكان تحويل الذات وكل المجتمع بتهذيب للفضيلة، وأن هذا التحول ضروري إذا كان للمجتمع والفرد أنْ يتطورا، قناعة مشتركة بين كل الكونفوشيوسيين، رغم الاختلافات بينهم حول الطبيعة الدقيقة للفضيلة وكيفية تهذيبها. هذا الفصل يستكشف أسس الطريقة الكونفوشيوسية عبر تفحّص تعاليم كونفوشيوس. في الفصل التالي سنتفحص تطورات الكونفوشيوسية عبر مَنْغْزِي (Mengzi)، وسُنْزِي (Xunzi)، ودُنغ جُنغشُو (Dong Zhongshu)، الكونفوشيوسيين الثلاثة الأكثر أهمية في الفترة المبكرة.

كونفوشيوس

كُنْغ جُنْغْنِي (Kong Zhongni)، المعروف في الغرب بصورة

أفضل باسم كَنْفيوشَسْ (Confucius)، وهي الصيغة اللاتينية للقبه الصيني الشهير كُنْغ فُزي (Kong Fuzi). وُلد في ولاية لُوْ (Lu) الصغيرة خلال **مرحلة الربيع والخريف**(*) (The Spring and Autumn period) لسلالة جوْ (Zhou) في 551 ق.م. رغم احتمال أن يكون منحدراً من عائلة محبة للعلم وذات مكانة عالية لعلها كانت جزءاً من البيت الملكي لسلالة شانْغ، فإنّ كونفوشيوس نشأ فقيراً دونما مركز في عصر من التفكك السياسي والاجتماعي وانتشار واسع للانهيار الأخلاقي. نظام جوْ الاقطاعي، الذي كان قوياً وفعالاً في البداية، تدهور تدريجياً. ومع زمن كونفوشيوس، كان هناك تنافس شديد بين المقاطعات، بمعارك قاسية ودامية أنزلت الدمار بالمجتمع. بسبب من الفساد الحكومي الواسع الانتشار وانهيار النظام الاجتماعي والتدهور الأخلاقي، أمستْ هذه من أسوأ الأوقات في تاريخ الصين. لا شك في أن كونفوشيوس خَبَر شخصياً الفقر، والظلم السياسي، والمشاقّ التي أثّرت في حياة الناس العاديين في زمانه في الصين خلال فترة نشوئه. مرةً وصف نفسه قائلاً إنه تعلم التعامل مع العديد من الأشياء المهينة بسبب مركزه المتواضع في المجتمع عندما كان شاباً. ولكنه كعضو في عائلة معروفة بدرسها العلمي رُو جْيا (Ru Jia)، فإنّ تعليمه كان مهمّاً. بعد وفاة والده، عندما كان في عمر الثلاثة أعوام، سعت والدته لأنْ يتلقى تعليماً ملائماً.

كعضو في التقليد الدراسي، رُو جْيا، ربما درس كونفشيوس الكلاسيكيات، غامراً نفسه بالنصوص القديمة، متعلما المُثل العليا والممارسات من مفكري وحكام شانْغ وجوْ الأوائل. رغم أن هناك

(*) وتمتدّ تقريباً من 770-476 ق.م. أخذتْ اسمها من **حوليات الربيع والخريف** لكونفوشيوس، المذكورة سابقاً.

تأويلات عدة للتقليد الدراسي المسمى رُو، يبدو أن جذوره تمتد إلى تقليد شائع في جماعة متخصصة من الأشخاص ممن تعلموا أداء الموسيقى والرقصات القديمة التي كانت جزءاً مهماً من وظائف الحكومة. تدريجياً وسّع هؤلاء الـ رُو نطاق تخصصهم، ليصيروا مجموعة محترفة لكل الشعائر، والطقوس، والمراسيم الرسمية. وهذا تطلّب منهم تعلم التاريخ، والشعر، والرقص، والموسيقى، والتنجيم، والرياضيات، والرماية، وكلها كانت مرتبطة بقوة بالشعائر المهمة التي كانت الحكومة مسؤولة عنها. لأنهم كانوا مسؤولين أيضاً عن تعليم الأجيال التالية من خبراء الشعائر، فإنّ هؤلاء الباحثين في زمن كونفوشيوس عُرفوا على نطاق واسع بـ "السادة/ المعلمين" (Masters/ Teachers) زِي (Zi) هذا هو السبب في أن كونفوشيوس، الأكثر أهمية بين جميع هؤلاء معروف على امتداد شرق آسيا بكل من "السيد كُنغ" (Master Kong) (كُنْغفُزِي) (Kong fuzi) وبـ"المعلم والحكيم العظيم".

عبر دراساته، تعرف على المثل العليا النبيلة، بما في ذلك مثال الفضيلة دَ (De)، الذي ألهم الحكام العظماء في الماضي. بعيشه مباشرة لتلك الأوضاع المتدهورة لذلك الزمان وقناعته - الناجمة عن دراسته للكلاسيكيات - بأن المُثل العليا للسلالات السابقة يمكن أن تقدّم خطوطاً مرشدة لاستعادة نظام المجتمع فضلاً عن صلاح حال الناس، كان من الطبيعي تحويل انتباهه إلى هذه المثل العليا لِلـ "عصر الذهبي"، مع عمله لإصلاح المجتمع.

عبر دراسته للكتابات الكلاسيكية، لاسيما كتابات التاريخ (شُجِنغ) وكتابات الأغاني (شِيْجِنغ)، تعرف كونفوشيوس على الملوك الحكماء الأسطوريين، ياوْ، وشون، ويوْ، المنظور إليهم كتجسيدات للفضيلة العظيمة. كما عرف أيضاً الحكام الفضلاء البارزين لسلاسلة

جوْ المبكرة (1122 ـ 221 ق.م.)، وتحديداً، الملك وَنْ، والملك وُوْ، ودوق جوْ. هؤلاء الملوك الحكماء صُوروا كحكام حكماء جسدوا قوى كارزمية خاصة (دَ) مُنحت لهم بواسطة أرواح أسلافهم، قوة مرئية للآخرين، مكنتهم من أن يحكموا دونما جهد، وأن يدحروا أعداءهم وينالوا العون بسهولة. لقد آمنوا بأن السماء (تْيان) أعطتهم تفويضها للحكم بسبب فضيلتهم. لكن إذا خسروا فضيلتهم، سيخسرون تفويضهم أيضاً، كما خسر حكام شانْغ الأوائل تفويضهم لخسارة فضيلتهم، مما سمح بإطاحتهم بواسطة جوْ. هكذا، بات يُنظر لإدامة الفضيلة كعامل حاسم لإدامة القوة السياسية. كرجل شاب، قَبِل كونفوشيوس مركزاً في حكومة مقاطعته الأصلية لُوْ. هناك استطاع ليس ملاحظة الإدارة غير الكفوءة للمملكة في لُو فحسب؛ بل استطاع أيضاً، بطريقة محدودة، فعل شيء بخصوص هذه الإدارة عبر إنجازه بطريقة سليمة لواجباته. هذه الخبرة في السياسة العملية ربما كانت عاملاً في قراره بأن يحول انتباهه إلى الإصلاح الاجتماعي.

لكن مع الإقرار بالحاجة إلى الإصلاح الاجتماعي، كيف يمكن تحقيقه؟ أي مبادئ سترشد هذا الإصلاح وكيف يمكن تطبيقها؟ جواب كونفوشيوس متضمَّن في تعاليمه، التي يمكن تسميتها فلسفةً اجتماعية إنسانويةً (Humanistic). ما الذي يعنيه هذا؟ إنه يعني في المقام الأول أن فلسفة كونفوشيوس هي أولياً عن الكائنات البشرية ومجتمعها ولا عن الطبيعة أو المعرفة بالطبيعة. ثانياً، يعني اعتباره للمثل العليا لممارسات الجماعة البشرية مصدراً رئيساً للقيم الإنسانية والاجتماعية.

رغم أن طريق البشر متجذر في طريق السماء ويعمل بتناغم مع طريق الطبيعة، يتوجب التحول إلى نماذجه وقدواته لنَيل الإرشاد في

إصلاح وتجديد المجتمع، حسب كونفوشيوس. أكثر العوامل أهمية في الإنسانوية هي القناعة بأن الكائنات البشرية هي المصدر النهائي للقيم. لرؤية ما يعنيه هذا، من المفيد مقابلة الإنسانوية (Humanism) مع الطبيعانية أو الطبيعية (Naturalism) والفوق - طبيعية (Sepernaturalism). حسب الطبيعية فإنّ الطبيعة - العالم اللابشري - هي ما يُرى مصدراً نهائياً للقيم. هنا، مبادئ الحياة والفعل البشري تُأخذ من الطبيعة. اكتشاف كيف ينبغي على الكائنات البشرية الفعل هي مسألة اكتشاف كيف على الطبيعة الفعل، لتكون الأفعال البشرية متناغمة معها.

حسب الفوق - طبيعة، فإنّ قوةً أو كائناً غير البشر أو الطبيعة يُعتبر المصدر النهائي للقيم. هذا الكائن أو القوة يُرى منظِّماً لكل من الطبيعة والبشر، وهما ثانويان بالنسبة إليه. الفوق - طبيعي، كالله، مثلاً، قد يُعتبر خالقاً لكل من الطبيعة والبشرية، إضافة إلى تحديده لسلوكهما. حسب هذه النظرة، فإنّ اكتشاف كيف ينبغي على البشر الفعل هو اكتشاف للكيفية التي يريد هذا الكائن الفوق - طبيعي لهم الفعل بموجبها. الإنسانوية الكونفوشيوسية، من جانب آخر، إذْ تعترف بالسماء كمصدر للأشياء، فإنها تبحث عن معرفة السماء عبر معرفة البشر والطبيعة.

الإنسانوية تصير ممكنة عندما تُعتَبر الإنسانية (Humanity) ولا الطبيعة أو الله المصدر النهائي للقيم. هنا، لا يُعتبر البشر الطبيعة ولا فوق - الطبيعة مصدراً لسُنن أو معايير الحياة والفعل، بالأحرى يُنظَر لأفضل ممارسات البشر أنفسهم للعثور على مبادئ تساعد على الخير والسعادة. هكذا، أن نسمّي الكونفوشيوسية إنسانوية يعني أنها فلسفة تجيب عن سؤال: "كيف يمكن نَيل الخير والتناغم؟" بالإحالة إلى مبادئ الفعل الموجودة في البشرية نفسها، كما تكشفت في أكثر

ممارسات ومُثل الماضي نبلاً. المفاهيم الفلسفية الرئيسة الأربعة للكونفوشيوسية هي التعاطف البشري رَنْ (Ren)، والمُلائَمة لِيْ (Li)، والطاعة البَنويّة سْياو (Xiao)، والحق يِي (Yi) سنتفحص كلاً من هذه المفاهيم بصورة منفصلة قبل المضيّ لتفحص عملها المشترك في الطريق الكونفوشيوسي.

التعاطف البشري رَنْ

حسب كونفوشيوس، ما يجعل الكائنات البشرية بشراً بصورة فريدة هو الـ رَنْ. لهذا يسمى طريق كونفوشيوس جوهريا طريق رَنْ. ما هو رَنْ؟ كلمة رَنْ ترجمت بطرق مختلفة عديدة: "فضيلة"، و"إنسانية"، و"نزعة الخير"، و"رجولة حقة"، و"شخصية أخلاقية"، و"حب"، و"خير بشري"، و"تعاطف بشري"، كقليل من ترجماتها فحسب. الكلمة الإنجليزية (Human-Heartedness) (تعاطف بشري) يبدو أنها تلتقط المعاني الأكثر أهمية لرَنْ، لأنها توحي بأنها ما يجعلنا بشراً، وهي مسألة شعور فضلاً عن التفكير، وأساس كل العلاقات البشرية. ترجمة رَنْ إلى (Human-Heartedness) يكشف أيضاً التشديد الصيني على القلب، أكثر من الرأس، باعتباره العامل المركزي في الطبيعة البشرية.

في أقواله لُن ـ يُو (Lun-yu) فإنّ كونفوشيوس لا يعطي، ولا يدافع، عن تعريف لرَنْ. وهذا يعكس فهمه أن طريق الإنسانية (humanity) طريق شخصي جداً، يكمن داخل كل كائن بشري، ويجب إدراكه في حياة وعلاقات المرء الشخصية. وجعل رَنْ سمة موضوعية أو ملمحاً في العالم يعني تشويهه. رغم أن كونفوشيوس لم يعرّف رَنْ، فإنه غالباً ما تحدث عنه مع تلامذته، محاولاً مساعدتهم على إدراك معناه في حيواتهم الخاصة. مثلاً، عندما سأل فان تْشيه

(Fan Chih) ما هو رَنْ؟، أجاب كونفوشيوس، "إنه يعني حب الناس" (12:22)، موحيا بأن القدرة البشرية على الحب تمثّل نواة الطبيعة البشرية[1].

القدرة البشرية على حب الآخرين لها تضمينات أخلاقية مهمّة، تتطلب التفكير في رَنْ أيضاً بصيغة أخلاقية. يقول كونفوشيوس (5.4):

رَنْ كمبدأ نهائي للفعل البشري

الثروة والجاه هما ممّا يتمناه كل إنسان. لكن إذا نِيلا بخرق المبادئ الأخلاقية، فيجب أن لا يُستبقيا. الفقر والضعة هما ممّا ينفره كل إنسان. لكن إذا كان تحاشيهما متعذّراً إلا بخرق المبادئ الأخلاقية فيجب أن لا يُتحاشيا. إذا انفصل شخص سامٍ عن الإنسانية (Humanity) أي رَنْ (Ren)، كيف يستطيع نَيل هذا الاسم؟ الإنسان السامي لا يتخلى أبداً عن الإنسانية (رَنْ) حتى لو لبرهة قصيرة. في لحظات التردد، يعمل حسب رَنْ. وفي أزمان الصعوبة والحيرة، يعمل حسب رَنْ أيضاً.

هذا التصريح يبين بوضوح أن رَنْ هو المبدأ النهائي للفعل البشري. الكائن البشري الحق لا ينفصل أبداً عن طريق رَنْ، ومن ينفصل عنه لا يعبر عن الإنسانية المتكاملة. الكلمة التي ترجمت إلى "مبادئ أخلاقية" في هذه الفقرة هي **داو** (Dao)، أو "طريق"، وتدل على أن الطريق الصحيح للفعل البشري، ليس إشباع الرغبات

(1) رغم أن الترجمات تستخدم كلمة رجل (Man) ورجال (Men)، فيتوجب فهمها بطريقة محايدة، باعتبارها تشير إلى الكائنات البشرية. الترجمات، ما لم يذكر خلاف ذلك، مأخوذة من: Wing-Tsit Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963). Quotations From the Sayings (Analects) Give the Chapter and Section of the Quotation in the Sayings.

وتحاشي غير المرغوب، وإنما العمل طبقاً لمبدأ أعمق، رَنْ.

رَنْ مهم لدرجة أن الحياة من دونه لا تستحق العيش. حسب كونفوشيوس "باحث عازمٌ أو رجلُ إنسانيةٍ (رَنْ) لا يبحث أبداً عن العيش على حساب إيذاء الإنسانية (رَنْ). بالأحرى، إنه يضحي بحياته لنيلها" (8.15).

تحديداً لأن رَنْ هو ما يجعلنا بشراً حقاً، فالتخلي عنه تخلٍ عن حياة بشرية حقاً. رَنْ يستحق تضحية الحياة من أجله، فهو أساس كل القيمة البشرية. إنه ما يجعل الحياة في النهاية تستحق العيش.

ما الذي يعنيه العيش حسب طريق رَنْ؟ أتباع كونفوشيوس فهموا أن العيش طبقاً لرَنْ يتطلب تطوير التعاطف البشري الشخصي للمرء وتوسيع هذا التعاطف المنمَّى إلى الآخرين. هكذا، فإنّ تْزَنغ تْزُو (Tzeng Tzu) ذكّر بقية أتباع كونفوشيوس بأن، "طريق الأستاذ ليس سوى حياة الضمير جانْغ (Zhang) والإيثار شُو (Shu)" (15.4). حياة الضمير أو جانْغ تتكون من تطوير وتجسيد إنسانية المرء الخاصة. إنها السعي الدائم ليكون المرء أفضل ما يستطيعه وأن يفعل أفضل ما يستطيع فعله. الإيثار (شُو) يتكون من وضع الشخص لنفسه في مكان الآخرين، وتوسيع رَنْ إلى كل العلاقات. طريق جانْغ وشُو يندمجان في مبدأ المعاملة بالمِثْل، الكامن وراء القاعدة الذهبية الشهيرة لكونفوشيوس، وتحديداً، "عاملْ الآخرين كما تتمنى أن تُعامَل"، أو "لا تفعل للآخرين ما لا تريد فعله لك" (2.12). من المهم أن نفهم أنّ النفس بالنسبة لكونفوشيوس لا توجد بتعارض مع الآخرين أو المجتمع. بالأحرى، هذه جميعاً مرتبطة بعلاقات متبادلة، وفقط بإغناء وتطوير العلاقات البشرية تستطيع النفس والمجتمع نَيل كمالهما الأعلى.

المُلائَمة لي

رغم أن رَنْ هو أساس الإنسانية، وبالتالي، المرشد النهائي للفعل البشري، فإنّ كونفوشيوس لاحظ أن الموجهات المتعينة الأكثر مباشرة للفعل مطلوبة في الحياة اليومية. هذه المرشدات المتعينة وجدها في قواعد المُلائَمة (لِيْ) التي تحكم العادات الاجتماعية، والمراسم، والعلاقات المؤسسة بالممارسة البشرية عبر العصور. هكذا تشير لِيْ إلى الوسائل الشعائرية أو المراسمية التي تتحقق بها الإمكانات الكامنة للإنسانية (رَنْ). أفضل هذه الممارسات هي التي تعكس التجسيد والتعبير المتعين لرَنْ في الماضي وبالتالي تفيد كمرشد لبلوغه في الحاضر. هذا هو السبب في أنه عندما سأل يِنْ يوان (Yen Yuan) عن رَنْ، قال كونفوشيوس، "السيادة على النفس والعودة إلى المُلائَمة (لِيْ) هي الإنسانية (رَنْ)" (1.12).

السيادة على النفس (Self-Mastery) في الاقتباس الماضي تشير لتطوير النفس الذي يدحر الأنانية ويهذب الخصائص الداخلية للإنسانية المتضمنة للإخلاص والاستقامة الشخصية. واعتبار كونفوشيوس لها كأساس لـ لِيْ يبدو واضحاً، لأنه يضيف فوراً، "إذا استطاع رجل (حاكم) ليوم واحد التسيد على نفسه والعودة إلى المُلائَمة، فكل ما تحت السماء سيعود إلى الإنسانية (رَنْ)". ممارسة الإنسانية تعتمد على الشخص نفسه. هذا يشير إلى أن رَنْ هو أساس لِيْ وأن ما يجعل لِيْ معياراً للسلوك هي واقعة تناغمه مع رَنْ. العادات الاجتماعية والتنظيمات التي لا تنسجم مع رَنْ هي ليست لِيْ حقاً، حسب كونفوشيوس. لكن لِيْ الحقيقي، المتمثل في الحكام ذوي الفعل الملائم ممن يجسدون رَنْ بأصالة، يصير وسيلة لتمكُن إنسانية الفرد الخاصة أن تُستدعى وتُنمّى. ويشدد كونفوشيوس عليه (وهو من يستخدم كلمة لِيْ خمساً وسبعين مرة في الأقوال) باعتباره

الوسيلة التي نروّض بواسطتها دوافعنا الجامحة، محوّلينها إياها لتعابير حضارية للطبيعة البشرية.

الفعاليات المراسمية، كتجسيدات لـ لِيْ، كانت عزيزة جداً على قلب كونفوشيوس. مما هو مدون أن كونفوشيوس ذات يوم، بعد مراسم معينة، أطلق تنهيدة كبيرة. وعند سؤاله عن ذلك أجاب، "كنت أفكر في **العصر الذهبي** وآسف أني لم أكن قادراً أن أولد في ذلك الزمان واجتمع مع الوزراء والحكام الحكماء للسلالات الثلاث"(2). ومضى كونفوشيوس ليشرح أن ذلك **العصر الذهبي** حدث بسبب التأكيد على رَنْ ولِيْ، ملاحظاً أن مؤسّسي السلالات العظيمة

> "كانوا منهمين بعمق بمبدأ لي، الذي من خلاله تستدام العدالة، وتختبر المصداقية العامة، ويُكشف التقصير المتعمد. المثل الأعلى للرجولة الحقيقية، رَنْ، تم وضعه والسلوك الحسن أو التهذيب تم تثقيفه، كمبادئ صلبة ليتبعها الناس العاديون"(3).

الأهمية التي يلحقها كنفوشيوس بـ لِيْ يمكن رؤيتها أيضاً بملاحظته أن "**لي** هو المبدأ الذي بواسطته جسد الملوك القدامى قوانين السماء ونظموا التعبير عن الطبيعة البشرية. وبالتالي فإنّ من ينل لِيْ يعِش، ومن يفقدْه يمُت"(4).

لنفهمَ الأهمية التي يعزوها كونفوشيوس إلى **لي**، علينا تفحص المعاني التي لهذا المفهوم بالنسبة إليه ولأسلافه. كلمة لِيْ تعني أشياء

---

(2) انظر: Lin Yutang, ed.: " Li Chi," in: *The Wisdom of Confucius*, trans. by: Lin Yutang (New York: Modern Library, C. 1938), chap. IX., p. 227.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 225.

(4) المصدر نفسه.

عديدة. إنها تعني الدين، والمبدأ العام للتنظيم الاجتماعي، وتعني كامل كيان الممارسات الدينية، والأخلاقية، والاجتماعية التي تم تعليمها وعقلنتها بواسطة كونفوشيوس. إنها تعني أيضاً الشعائر والمراسم. تعني نسقاً من العلاقات الاجتماعية واضحة التحديد بمواقف محددة تجاه بعضها، الحب لدى الوالدين، والطاعة البَنويّة لدى الأطفال، والاحترام لدى الأخوة الأصغر، والصداقة لدى الأخوة الأكبر، والإخلاص لدى الأصدقاء، واحترام السطلة لدى الأتباع، والإحسان لدى الحكام. إنها تعني الانضباط الأخلاقي في السلوك اليومي. تعني المُلائمة في كل شيء.

لأن لـ لِيْ كل هذه الأهمية في الفلسفة الكونفوشيوسية، من الملائم استكشاف المفهوم من زاوية تاريخه ومحتواه. الفكرة الأبكر عن لِيْ دينية، متعلقة بالطقوس والفعاليات الدينية المؤداة بواسطة الإمبراطور لضمان بركات السماء ودعم معنويات سلطته. وعاجلاً ما أمست تعني واجبات الإمبراطور إضافة للمدى الواسع من الشعائر الأخرى، كالزواج، والأعياد الحكومية والعسكرية. هذا المعنى لـ لِيْ الذي يجاري بدرجة أو أخرى من التفصيل منظومةَ القواعد والتوافقات، يتطلب مراقبة صارمة للنشاطات العامة.

الفكرة الرئيسة الثانية عن لِيْ تشير إلى القواعد المتعارف عليها للسلوك الاجتماعي. بهذا المعنى، لِيْ هو القانون المتعارف عليه أو الأخلاقية العامة. وتأخذ، بهذا المعنى، مكان القانون المكتوب، رغم أنها تتباين عنه بكونها إيجابيةً وليست سالبةً ("أفعل هذا، " وليس "لا تفعل هذا"). إنها لا تجلب معها العقوبات تلقائياً، وكانت بصورة عامة تُرى مشيرة لسلوك الأرستقراطية ولا لسلوك الأشخاص العاديين. المعنى الثالث، والأوسع لـ لِيْ هو كل شيء ملائم بمعنى تطابقه مع سُنن الإنسانية (رَنْ). وهذا المعنى الثالث هو الأكثر أهمية

لفهم كونفوشيوس، رغم أن كونفوشيوس يستعمل مصطلح لِيْ بكل معانيه. وهذا ليس مفاجئاً لأن كل معاني لِيْ مترابطة. فكلها تشير إلى أفعال عامة ومراسمية، أفعال تكوّن الشعائر المهمة للحياة. الشعائر قد تكون بسيطة كتبادل التحية بين شخصين عند التلاقي، أو معقدة كطقوس الحداد على قريب رَحَل. بغض النظر عن تعقيدها، للأفعال الشعائرية بُعد مراسمي يشدد على الشخصية الاجتماعية والعامة للفعل البشري. المراسم عامة، بمعنى أنها تتضمن على الأقل شخصين في علاقة مع بعضهما. فوق هذا، الأفعال المراسمية، لأنها في الفضاء المفتوح، ليست خاصة أو سرية، فهي تشدد على انفتاح المساهمين فيها تجاه بعضهم بعضاً. هذه المساهمة المنفتحة المشتركة في الحياة مع أناس آخرين يتشابهون أولياً في طبيعتهم البشرية المشتركة، هي ما يستدعي ويشجع تطوير رَنْ.

رَنْ ولِيْ

نستطيع التفكير في رَنْ باعتباره بذرة الإنسانية الحاضرة في كل الكائنات ولِيْ هي ما يقدّم الشروط والدعم المطلوبين لهذه البذرة لتنمو وتزهر.

الطاعة البَنويّة سْياو

لأن العائلة تكوّن البيئة الاجتماعية المباشرة للطفل، أكد كونفوشيوس على أهميتها في تطوير رَنْ، فالطفل يتعلم احترام وحب الآخرين، أولاً يحترم ويحبّ والديه، وإخوانه وأخواته، وأقرباءه، وبعد ذلك، بتوسّع تدريجي، كل الجنس البشري. يُو تْزُو (Yu Tzu)، وهو تلميذ مفضل لكونفوشيوس قال "الطاعة العائلية أو البر بالوالدين (سْياو) والحب الأخوي هما جذر الإنسانية (humanity)" (2.1).

شْياو، أو الطاعة البَنويّة، هي فضيلة توقير واحترام العائلة. توقير الوالدين قبل الجميع، لأن الحياة نفسها تولدت منهما. بإظهار التوقير للوالدين، من المهم حماية جسد المرء من الأذى، لأن الجسد جاء من الوالدين. وبالتالي حمايته تكريم لهما. فوق هذا، ينبغي إظهار توقير الوالدين عبر التصرف بصورة حسنة لجعل اسمهما يُعرف ويُحترم. إذا لم يكن ممكناً جلب التكريم لاسم الوالدين، فعلى الأقل ينبغي عدم جلب العار لهما. هكذا، شْياو لا تتكون من مجرد إعطاء الوالدين عناية جسدية بل غنى روحي وعاطفي أيضاً. من المهم كذلك، بعد موت الوالدين، تحقيق أهدافهم غير المتحققة عبر أهداف وغايات الأبناء. وهذا حتى أكثر أهمية من تقديم الأضحيات لأرواحهم.

لكن شْياو ليست مجرد فضيلة عائلية. رغم تأسسها في العائلة، فهذه الفضيلة تؤثر في الأفعال خارج دائرة العائلة. وتصير، عبر التوسيع، فضيلة أخلاقية واجتماعية. عندما يتعلم الأبناء احترام وتوقير والديهم، فسيستطيعون امتلاك الاحترام والحب للإخوة والأخوات. وإذا تمكنوا من ذلك، فسيستطيعون احترام وحب كل الجنس البشري. وإذا كانت كل الأفعال موجهة بواسطة حب الجنس البشري، فإنها تؤدى طبقاً للإنسانية، رَنْ. هكذا، بدايات رَنْ موجودة في شْياو.

الحق (يِيْ)

الفضيلة الأخرى التي تم التأكيد عليها من كونفوشيوس كضرورة لتطوير رَنْ هي يِيْ، التي تترجم عادة "حق". قال كونفوشيوس، "الإنسان الأسمى (Superior Man) يَعتبر الحق (يِي) جوهر كل شيء. إنه يمارسه طبقاً لمبدأ المُلائَمة (لِيْ). وهو يطرحه بتواضع.

ويوصله لغايته بالإخلاص. إنه فعلاً إنسان أسمى! " (17.15).

يِيْ يخبرنا بالطريقة الصحية للفعل في أوضاع محددة بحيث نكون في تناغم مع رَنْ. فهو بالتالي نزوع أخلاقي لفعل الصواب والقدرة عل تمييزه، قدرة تفعل بطريقة من الحس أو الحدس الأخلاقي. كونفوشيوس يتحدث أحياناً عن هذه القابلية من حيث شخصية أو استقامة المرء. الشخص ذو الشخصية الأخلاقية القوية الذي يرى فرصة لمكسب شخصي يفكر أولاً في ما كان صائباً أخلاقياً (يِي). إنسان كهذا مستعد لتضحية حياته (أو حياتها) لأجل شخص في خطر (13.14).

يِيْ باعتباره الطريقة الصحيحة للفعل

يِيْ هو الفعل الصائب أخلاقياً. بعض الأفعال يجب القيام بها لسبب وحيد، وهو صوابها. على الشخص احترام وطاعة أبويه (أو أبويها) لأن من المُلزم والصائب أخلاقياً القيام بذلك، وليس لأي سبب آخر. أفعال أخرى قد تُؤدى لإفضائها إلى شيء ثمين، لأجل المنفعة. هذه يجب وضعها في تناقض مع الأفعال المؤداة حسب يِي، والتي تنجز فقط لصوابها الأخلاقي، وليس لما تنتجه. الشخص الذي يتصرّف لأجل يِي، لأن هذا الفعل هو الشيء الصائب، ليس بعيداً عن رَنْ. ممارسة رَنْ هي الفعل بدافع الحب والاحترام للإنسانية، وليس لأي سبب آخر سوى أنها الطريقة الصائبة أو الإنسانية للفعل.

لِيْ، وشْياو، ويِيْ، هي سمات الشخص الأسمى ذي الإنسانية المتطورة، المهذب والواعي أخلاقياً. هذا الشخص المتفوق أخلاقياً هو نقيض الإنسان غير المهذب.

وقد كانت قناعة كونفوشيوس أن تثقيف رَنْ بواسطة **لي**، وشْياو، ويِيْ سيؤدي إلى تجسيد شخصي للفضيلة، وينجم في

مجتمع حسن التنظيم. ليس هناك تمييز حاد هنا بين الأخلاق والسياسة. إذا كان الأشخاص صادقين مع أنفسهم، وذوي إيمان وإخلاص حسن، فسوف يجسدون الفضائل المختلفة، وإذا فعل كل شخص هذا، سيتم ضمان حكومة صالحة ونظام اجتماعي منسجم.

تصويب الأسماء (جَنْغ مِنْغ)

واحد من مفاتيح تهذيب الفضائل البشرية الأساسية التي شدد عليها كونفوشيوس كان الاستعمال الصائب للكلمات (جَنْغ مِنغ) والذي يُشار إليه عادة بـ "تصويب الأسماء". الاستعمال الصحيح يعني وجوب مطابقة الكلمة مع الواقع الذي تسميه. رغم أن الاستعمال الصحيح للكلمات يمكن تطبيقه في كل استعمالات اللغة، فإنه في الكونفوشيوسية ينطبق أولياً على الأفعال والعلاقات البشرية. هكذا، حينما سأل دوق تشنغ كونفوشيوس عن الحكومة، أجاب كونفوشيوس، "ليكُنْ الحاكم حاكماً، والتابع تابعاً، والأب أباً، والابن ابناً"[5]. هذا يعني أن الحاكم يجب أن يحكم حقاً، أي، إن أفعاله ينبغي أن تتطابق مع مثال الفعل المكون لمعنى كلمة حاكم. بالطريقة نفسها، أن يكون الشخص أباً حقاً، يعني أن يكون على علاقة بابنه أو ابنته بالطرق المثالية التي هي جزء من المعنى الفعلي لكلمة أب.

تصويب الأسماء بالتالي ليس حول اختيار الكلمات الصحيحة لوصف الأشياء، وإنما حول جعل شخصية الفرد وأفعاله في توافق مع المُثل المعيارية المبينة في اسماء العلاقات البشرية الأساسية.

---

(5) Sayings, 12.11, John M. Koller and Patricia Koller, *A Sourcebook in Asian Philosophy* (New York: Macmillan, 1991), p. 416.

فالابن، لكي يكون ابناً حقاً، يجب أن تحقق علاقته بوالديه المثال في سْياو. والصديق ليكون صديقاً حقاً، يجب أن تحقق علاقته المثال في الإخلاص. هكذا، عندما تصوب الأسماء، ستكون العلاقات البشرية في تطابق مع مُثلها. هذا هو السبب، حسب كونفوشيوس، أنه عند تصويب الأسماء، سيكون المجتمع متناغماً والناس سعداء.

الحكم بواسطة الفضيلة

الفكرة الكونفوشيوسية عن أن الفضيلة، ولا القانون، يجب أن تكون أساس الحكومة ربما تبدو مثالية بإفراط. لكن كونفوشيوس كان مقتنعاً بأن صلاح المجتمع يعتمد على تهذيب وإعطاء نموذج رَنْ بواسطة الحكام. التصريح الأكثر شمولاً في الفلسفة الكونفوشيوسية عن الحكم بواسطة الفضيلة متضمن في نص متأخر نوعاً ما، **التعلّم العظيم** (The Great Leaning)، والذي يبدأ بملاحظة أن "طريق **التعلم العظيم** يكمن في الحفاظ على فضيلة الشخص المستنيرة فطرياً غير مُعمّاة، في تجدد الناس، وفي الاستقرار في الخير الكامل"[(6)]. النص يستمر كما يلي:

القدماء ممن أرادوا الحفاظ على الشخصية الواضحة النقية لبشر العالم كان عليهم الابتداء أولاً بتنظيم حياة أُمَّتهم. أولئك الذين أرادوا تنظيم حياة أُمَّتهم، كان عليهم الابتداء أولاً من تنظيم حياتهم العائلية. أولئك الذين رغبوا بتنظيم حياتهم العائلية كان عليهم الابتداء بتهذيب حياتهم الشخصية. ومن رغبوا بتنظيم حياتهم الشخصية كان عليهم الابتداء من تقويم قلوبهم. أولئك الذين رغبوا بتقويم قلوبهم ابتدأوا أولاً بجعل إراداتهم خالصة. ومن رغبوا بجعل إراداتهم خالصة كان

(6) انظر: Koller and Koller, *A Sourcebook in Asian Philosophy*, p. 424.

عليهم الابتداء بنَيل المعرفة الحقة. نَيل المعرفة الحقة يعتمد على تفحص الأشياء. وعند تفحص الأشياء، تُدرك المعرفة الحقة، وعندما تُدرك هذه ستصبح الإرادة خالصة، وعندها سيكون القلب سليما، وستتهذب الحياة الشخصية، وعندما تتهذب الحياة الشخصية، ستنتظم الحياة العائلية، وعندما تنتظم هذه، ستنتظم حياة الأمة، وعندما تنتظم حياة الأمة، هل سيكون ثمة سلام في هذا العالم[7]؟

الجملة الأخيرة استفهامية: "عندما تنتظم حياة الأمة، سيكون هناك سلام في العالم" تعبير عما توقع الكونفوشيوسيون من الحكومات فعلَه، وتحديداً، مجتمعاً مسالماً منظماً. لقد فهموا أن السلام في أُمة معينة وبين أُمم متجاورة يعتمد على عوامل عديدة جداً، ككفاية القوت، وتأمين المأوى، وللحماية من المرض، والتعبير عن الذات، وهكذا، وكل منها يمكن اختزاله لعوامل الكفاية المادية والروحية. لكن الثروة المادية الكافية والوسائل الوافرة والفرصة للتطور والتعبير الروحي (عبر الفن، التعليم، الدين. . . إلخ)، رغم أنها أُقرت كحالات ضرورية للسلام والنظام، فإنها لم تُرَ كشروط كافية. أصر الكونفوشيوسيون على أن صلاح المجتمع يعتمد على تثقيف رَنْ. ولأن مهمة الحكومة هي تأمين صلاح المجتمع، اعتقدوا أن أهم وظيفة للحكومة هي تنمية وتهذيب رَنْ وممارسة الفضيلة على امتداد المجتمع.

خلافاً للتصور الحديث عن الحكومة كفن حكم سياسي، فإنّ المفهوم الكونفوشيوسي عن الحكومة كان عن مجتمع أخلاقي. عندما تتأسس كل العلاقات بين الناس على الفضيلة (رَنْ)، وعندما تنجز

---

(7) انظر: Lin Yutang, ed.: "*The Great Learning (Ta Hsueh)*," in: *The Wisdom of Confucius*, trans. by Lin Yutang, p. 139.

الأفعال طبقا لـ **لي**، سيكون المجتمع حسن التنظيم والناس سعداء. هذا هو سبب أن **التعلم العظيم** يستطيع القول إن من الضروري والكافي لنَيل السلام في العالم جعل القلب سليماً، وتهذيب حياة المرء الشخصية، وتنظيم الحياة العائلية بصورة حسنة. عندما تؤدى هذه الأشياء الثلاثة، فإنّ رَنْ سينمو، والفضيلة تمارس، ويُنال صلاح المجتمع.

التعلّم

الطريق إلى سلام العالم المشار إليه في **التعلّم العظيم** يعكس فكرة أن التعلّم (تحري الأشياء) عنصر أساسي في الفلسفة الاجتماعية الكونفوشيوسية. الكونفوشيوسية تشدد على فلسفة تعلم معينة، تؤكد على أن أهم هدف هو معرفة الإنسانية. فمن الضروري معرفة طبيعة الإنسانية وطبيعة الأشياء، بحيث يمكن تنظيم الحياة بطريقة موجهة لخير البشر، عبر القيام بأفضل استخدام ممكن للأشياء في العالم. يقول كونفوشيوس، "مبادئ التعلّم الأعلى تتكون من الحفاظ على شخصية الإنسان الواضحة، في إعطاء حياة جديدة للناس وفي الإقامة أو الاستقرار في الكمال، أو الخير النهائي"[8]. فقط عبر التعلّم سيتمكن الناس من معرفة أنفسهم والعالم. ومن دون هذه المعرفة من الصعب جداً تنظيم الحياة لتكون في تناغم مع الأشياء في العالم، فقط عندما تكون الحياة في تناغم مع العالم يكون هناك سلام وسعادة.

حسب كونفوشيوس، "المعرفة الحقة" تنبع عندما يُعرف جذر أو أساس الأشياء. مثال على ما تعنيه المعرفة الحقة يقدّمهُ كونفوشيوس عندما يقول:

---

(8) المصدر نفسه.

"في مسألة الإشراف على الدعاوى القضائية أنا جيد مثل أي شخص آخر. المسألة هي أنْ يكون هدفنا أنْ لا توجد دعاوى قضائية إطلاقاً"[9]. بكلمات أخرى، على الشخص إزالة الشر بإزالة أسباب الشر. معرفة الأسباب الرئيسة أساسية لتصويب القصور. هكذا، إذا كان للشخص معرفة حقة، أي معرفة بالأسباب الأساسية للجريمة، قد يكون ممكناً الخلاص من الجريمة نفسها، وبالتالي إزالة الدعاوى القضائية.

المعرفة الأكثر أهمية، هي المعرفة بالنفس المتأتية من تهذيب الذات وليست المعرفة بالأشياء الخارجية، كالحالات أو المؤسسات الاجتماعية. امتلاك المعرفة هو، قبل كل شيء، معرفة بما عليه الشخص، أي معرفة كيفية ارتباطه بالآخرين ومعرفة المبادئ التي يعمل على أساسها.

عندما يقال إن الإرادة تصير خالصة عندما تكون هناك معرفة، فالإحالة هنا إلى معرفة الذات. المسألة هي أن الشخص الذي يملك معرفة بنفسه لن يخدع نفسه (أو نفسها) حول دوافع ومبادئ فعله. هكذا يقال، "المقصود بجعل الإرادة خالصة هو أن على الشخص أن لا يخدع نفسه"[10]. لا ينبغي على الناس خداع أنفسهم بظنهم أنهم إذا عملوا شيئاً سراً فإنّ أحداً لن يعرف. الفعل الخطأ سيُعرف مباشرة ممن يقترفه، وعاجلاً ما تعرف نتائجه للآخرين أيضاً. فساد الشخصية الخاصة لا يبقى سراً خاصاً، فالشخص لا يعيش في عزلة، بل يؤثر، ويتأثر، بكامل مجتمع الكائنات البشرية.

عندما يضطرب الإنسان بالقلق والهموم، أو ينهزم أمام

---

(9) المصدر نفسه، ص 143.

(10) المصدر نفسه، ص 144.

الانفعال، سيضطرب القلب أيضاً. شخص كهذا قلّما يكون في وضع مناسب لاتخاذ قرارات عادلة ومنصفة تتعلق بأي موضوع، شخصي أو عام. هكذا، يوصي **التعلم العظيم** بأنه عندما يقوَّم القلب، يستطيع الشخص تحاشي التطرفات والنواقص المؤثرة في قدرته على اتخاذ قرارات سليمة. هذا السبب في قول النص، "تهذيب الحياة الشخصية يعتمد على تقويم قلب الإنسان" عبر الموقف الملائم تجاه الحياة سيبقى الشخص هادئاً سواء في البهجة أو الأسى.

العلاقات العائلية

يقول علماء النفس إن السنوات الخمس الأولى من حياة الإنسان هي الأكثر أهمية في ترسيخ الاتجاهات الأساسية والأنماط السلوكية. يقول الكونفوشيوسيون إن الحب العائلي والاحترام الأخوي هما جذر رَنْ. فإذا كان الأمر كذلك، أي طريقة أفضل لضمان احترام القانون، والحكومة، والناس من التعليم السليم في هذه السنوات المبكرة؟ لأن هذه السنوات الخمس تُمضى في البيت، فإنّ التربية الأساسية يجب أن تحدث في البيت. القناعة الكونفوشيوسية هي أن الوالدين، إذا هذبّا حياتهما الشخصية، فسيستطيعان تبيين طريق رَنْ لأبنائهما. هذا التأكيد على العلاقات العائلية السليمة واحد من أهم أفكار كونفوشيوس. العائلة هي المكان الذي يبدأ فيه الأطفال عملية التطور الأخلاقي. برؤية والديهما يحبان ويحترمان بعضهما، ويُظهران الولاء المتبادل وإنجاز الواجبات، سيكون للأبناء النموذج الذي يستطيعون تطوير شخصيتهم وضميرهم على أساسه.

في النظرة الكونفوشيوسية، لا شيء أهم للحكومة الصالحة والسلام من العلاقات العائلية الملائمة. شْياو، الطاعة والحب العائلي، هي أساس علاقات عائلية تمكُن الأبناء من النمو مع احترام

وحب الآخرين ومع حسّ المُلائَمة في العلاقات البشرية. الأمة هي جوهرياً عائلة، وفيها خير الفرد مرتبط بصورة لا فصام لها بخير المجتمع كله. وبالنحو ذاته، خير الجماعة هو خير الكثير من الأفراد المختلفين المرتبطين معاً بواسطة علاقاتهم. من السهل فهم لماذا شدد كونفوشيوس على فضيلة شْياو واعتبرها أساسية لكل الفضائل الأخرى. لا شيء يمكن أن يكون أكثر أهمية من تطوير اتجاهات الطفل الملائمة تجاه بقية العائلة. بتطوير الاحترام والحب للوالدين والأشقاء، وتعلم احترام الناس الآخرين منهم، سيطور الطفل احترام النفس واحترام الآخرين.

الطبيعة البشرية

هل لتحليل كونفوشيوس لدور الفضيلة في التطور الاجتماعي والحكومي علاقة بأزماننا؟ الحكومة المؤسسة على الفضيلة قد تبدو مثالاً مُحالاً لمعظم الناس اليوم، لكن هذا ما أوصى به كونفوشيوس، وما علّمه منْغزِي، أحدا أتباع كونفوشيوس، بوضوح أكبر. لكونفوشيوس فكرة مختلفة تماماً عن التعليم والحكومة من تلك الشائعة هذه الأيام. وبينما لم يؤكد كونفوشيوس في أي مكان بصراحة على أن الطبيعة البشرية خيّرة أساساً، فإنه يَفترض بوضوح أن للبشر إمكانية كامنة للخير ويرى تطوير هذه الإمكانية بتهذيب ـ ذاتٍ أخلاقية الاهتمام الأول للحكومة. واقعاً، تطوير الفضيلة الأخلاقية مهمة أساسية للمجتمع.

معظم الناس اليوم يعتقدون أن القوة، ولا الفضيلة، يجب أن تكون أساس الحكومة. الحاجة إلى تطوير قوانين لمعاقبة المخالفة يعتقد أنها حاجة أساسية للحكومة، وهذه الأعمال تتطلب قوة حكومية. إذا كان الناس خيّرين، فهذا سيجعل فرض القوانين أسهل،

ولكنه لن يجعله أبداً غير ضروري، وهذا موقف حديث إضافة إلى أنه موقف المشرّعين في الصين القديمة.

سبب هذا الموقف في أيامنا أن غرض التعليم غالباً ما يُرى كنَيل مهارة أو تجارة تمكن كسب بضائع مادية كافية. الشباب يُحثون على الذهاب إلى الكليات ليستطيعوا نَيل عمل جيد، ومتى ما نالوه، يُنصحون بتهيئة أنفسهم بأفضل صورة لسُوقِ العملِ الاحترافي. هذا يشير لاختلاف أساسي بين فلسفتنا المعاصرة عن التعليم ونظرة كونفوشيوس للتعليم كتطوير للشخصية الأخلاقية. يخبرنا كونفوشيوس أن "الطريق الوحيد أمام الإنسان الأسمى لتمدين الناس وتأسيس عادات اجتماعية خيرة هو التعليم. قطعة من اليشب لا يمكن أن تكون موضوعاً للفن من دون نحت، والإنسان لا يمكن أن يعرف القانون الأخلاقي بلا تعليم"[(11)].

في نظرة كونفوشيوس، ليكون هناك سلام وصلاح، من الضروري لأي شخص الفعل بصورة ملائمة، ممارساً فضيلة **لي**. للعمل بصورة ملائمة على الشخص أن يحترم الآخرين ويهتم لأمرهم، مهذباً ومجسداً فضيلة رَنْ. فقط بتهذيب هذه الفضائل الأساسية يمكن بلوغ طبيعة الإنسان الحقة (رَنْ). وفقط عندما تُبلغ طبيعة الفرد الحقة ويمسي في تناغم مع الآخرين سيكون ثمة تناغم وسلام في العالم.

في شرحه كيفية أن تطوير رَنْ يتغلغل في المجتمع، يجمل باحث حديث قناعة كونفوشيوس بما يلي:

على المجتمع ليظل مستقراً أن يملك قادةً يمكن الوثوق بهم،

---

(11) انظر: Lin Yutang, ed.: "*Book of Rites Li Chi*," in: *The Wisdom of Confucius*, trans. by Lin Yutang, p. 241.

والقادة الوحيدون المؤهلون للثقة هم ذوو الشخصية، والشخصية تتطور عبر التعلم المكتسَب من الآخرين ومن ضبط الذات، وأنّ لا إنساناً يكون قائداً أميناً وهو يمضي إلى التطرفات، والتهذيب الصحيح لشخصيته يجب أن يكون الاهتمام الرئيس للقائد، وأنْ لا أبَ، أو معلمَ، أو ضابطاً حكومياً له حق الاستخفاف بمسؤولياته لإرشاد سلوك من هم تحت وصايته أو أمرته، عبر التعليمات، والقواعد، والقدوة[12].

أسئلة للمراجعة

1 ـ وُصفت الكونفوشيوسية بأنها **إنسانوية اجتماعية**. ما الذي يعنيه هذا؟ كيف تختلف الإنسانوية عن **الطبيعية وفوق ـ الطبيعية**؟

2 ـ ما هو رَنْ؟ ما أهميته في الكونفوشيوسية؟

3 ـ ميّز بين **لي**، **وشياو**، **وبي**. كيف ترتبط هذه الفضائل بطريق رَنْ؟

4 ـ وُصف كونفوشيوس كداعية للحكم عبر الفضيلة، وليس الحكم بالقوانين والعقوبات. هل توافق على هذا الوصف؟ كيف تحاجج لمصلحة هذا الزعم؟

مراجع إضافية

Confucius Analects, With Selections from Traditional Commentaries, translated by Edward Slingerland (Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003), combines

(12) انظر: D. Willard Lyons, as quoted by Clarence Burton Day, *The Philosophers of China* (New York: Citadel Press, 1962), p. 43.

an excellent contemporary translation of Confucius' sayings with key interpretations from the major commentaries. It may be the best place to begin one's reading of the Analects.

The Authentic Confucius: A Life of Thought and Politics, by Annping Chin (New York: Scribner, 2007), tells the story of Confucius' life and teachings. Drawing on various sources, but primarily the *Analects,* Chin gives us both a biography and a very readable introduction to early Confucianism.

The Analects of Confucius: A Philosophical Translation, translated by Roger Ames and Henry Rosemont, Jr. (New York: Ballantine Books, 1998), is probably the best translation for philosophy students.

An Introduction to Confucianism, by Xinzhong Yao (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), is an accessible, but comprehensive, introduction to Confucianism that concludes with discussions of contemporary Confucian thought.

Confucian Moral Self Cultivation, second edition, by Philip J. Ivanhoe (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2000), is probably the best introduction to the subject of Confucian moral self cultivation.

Confucius and the Analects: New Essays, edited by Bryan W. Van Norden (New York: Oxford University Press, 2000), is an outstanding collection of essays representing recent scholarship on the teachings of Confucius. It is not always easy reading. It contains "An annotated Bibliography of Works on Confucius and the *Analects*" by Joel Sahleen (pp. 303-320).

The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy, edited by Bryan W. Van Norden (LaSalle, IL: Open Court, 1996), is a collection of outstanding essays on Confucianism.

Confucius and the Chinese Way, by Herrlee Glessner Creel (New York: Harper & Row, 1960, originally published in 1949), is quite accessible to students and is still one of the better studies of Confucius.

Thinking Through Confucius, by David L. Hall and Roger T. Ames (Albany, NY: State University of New York Press, 1987), may be the most helpful analysis of the thought of Confucius

for contemporary Western readers. The most philosophical passages of the *Analects (Sayings)* are translated and commented on carefully, providing a coherent Confucian vision.

The Ways of Confucianism, by David S. Nivison (La Salle, IL: Open Court, 1997), is a careful and sophisticated study of Confucian philosophy by one of the outstanding Confucian scholars of our time.

Confucius-The Secular as Sacred, by Herbert Fingarette (New York: Harper & Row, 1972), a modern classic of Confucian interpretation, is a very rich philosophical interpretation of ceremony and ritual *(li)* in the thought of Confucius.

Confucius: The Analects, by Din Cheuk Lau (Harmondsworthe, Middlesex, England: Penguin Books, 1979), is an excellent translation of the whole text, with a good introduction and helpful notes.

Centrality and Commonality, by Wei-ming Tu (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), is the single best study of the *Zhong-yung* (Zhongyong). Not only is Tu's interpretation brilliant, but it is presented so clearly that it is accessible to most readers.

Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation, by Wei-ming Tu (Albany, NY: State University of New York Press, 1985), is a landmark study of Confucian self-cultivation.

الفصل السابع عشر

تطور الكونفوشيوسية: مَنْغْزِي، وسُنْزِي، ودُنْغ جُنْغْشو

الفلسفة الكونفوشيوسية التي تم إجمالها حتى الآن قد تمثل أساساً فكر كونفوشيوس وتلامذته، رغم أنه من الصعب جداً إبقاء التيارات المتنوعة للفكر المساهمة في الكونفوشيوسية منفصلة. نحتاج أن نبقي بأذهاننا أن للكونفوشيوسية جذوراً في الفكر الصيني القديم، بعضه تم تدوينه في الكتابات الكلاسيكية قبل مئات السنين من ولادة كونفوشيوس. وهذا الفكر القديم هو ما أحياه كونفوشيوس وشكّله في "الكونفوشيوسية". الكونفوشيوسية، كتقليد روحي حي، كانت ديناميكية، ومرت بتغير مستمر عبر تاريخها الطويل. لنَيل منظور نستطيع عبره فهم التغيرات الرئيسة، من المهم النظر إلى "الحلول" المتنافسة لوقف انهيار النظام الاجتماعي والتقاليد القديمة التي تم تقديمها في زمن كونفوشيوس.

التحديات أمام الفكر الكونفوشيوسي

من الواضح أنه في **مرحلة الربيع والخريف** وفي **مرحلة الدول المتحاربة** (722 ـ 221 ق.م.)، خبر الشعب الصيني انهياراً للعالم

السياسي والاجتماعي. في وسط المعاناة والفوضى التي سادت، شعر المفكرون بالتحدي للعثور على طريقة تستعيد النظام الاجتماعي ومعنى الحياة. رغم أن الكثير من الحلول قدّمت، فإنها جميعاً يمكن أن تُرى لواحدة أو أخرى من طرق **ثلاث**، لكل منها منظومته من الأفكار وكل منها مختلف عما سواه.

الطريقة **الأولى**، التي تتضمن الداويّين، تدعو للعودة إلى حياة أبسط، في تناغم مع الطبيعة. الحضارة نفسها هي المشكلة، حسب حِجاجهم. ولنَيل التناغم والعيش بسلام، يتوجب التخلي عن السُنن والمؤسسات الاجتماعية أو تبسيطها. الحكومة، وحتى الأخلاقية (Morality) يجب التخلي عنها. عندها سيصير الناس طبيعياً محترمين ومتعاونين.

الطريقة **الثانية** هي طريقة المتشائمين ممن تخلوا عن الأمل. حسب هؤلاء، لم يكن هناك سبيل لاستعادة النظام والتمهيد لحياة ذات معنى في المجتمع. توصيتهم هي الانسحاب من العالم، وعلى كل شخص السعي إلى إنقاذ نفسه. لأن الزمن كان سيئاً جداً والمشهد مُغمّاً جداً، فإنّ الطريقة التشاؤمية، رغم أن لديها القليل لتقدمه، كانت شائعة.

الطريقة **الثالثة** كانت طريقة الناشطين ممن اقتنعوا بأن النظام يمكن أن يستعاد. لكنهم اختلفوا على طريقة إزالة الضرر و"تقويم النظام المعوج". اختلافاتهم قادتهم إلى تطوير ثلاث مدارس أو تقاليد مختلفة، الكونفوشيوسية، والموهية، والقانونية.

كما رأينا، دعا كونفوشيوس إلى مقاربة إنسانوية تشدد على أهمية التطوير الأخلاقي المؤسس على المُثل العليا القديمة. فقد حاجج ضد الداويّين وضد المتشائمين، قائلاً بأنّ حياةً إنسانية حقة لا

يمكن أن تعاش إلا داخل المجتمع، وأن التخلي عن الحضارة يعني العيش كالطيور أو الوحوش، ولا كالكائنات البشرية. فالإنسانوية الكونفوشيوسية كانت على خلاف مع الموهية والقانونية.

موزي (Mozi) (479 ـ 381 ق.م.) قطعَ مع التقليد الكونفوشيوسي، معتقداً أن التشديد الكونفوشيوسي على الفضيلة والإقناع الأخلاقي غير محدَّد بما يكفي وغير عملي بما يكفي. بدل ذلك، حاجج لأجل طريقة نفعية (Utilitarian) تبدأ بالتحسينات الاقتصادية لتجلب فوائد مادية للناس. الموهيون حاججوا أن حكومة جيدة يجب أن تضمن توزيعاً عادلاً للفوائد التي تقدّمها للناس. وهزأوا من التأكيد الكونفوشيوسي على الطقوس والموسيقى لتهذيب الفضيلة والنظام الاجتماعي. كما أنهم رفضوا التشديد الكونفوشيوسي على تطوير الطبيعة الشخصية وتهذيب الطاعة البَنويّة ودافعوا عن الحب المنفعي والمساواة العامة.

القانونيون (Legalists) مثلوا تحدياً أعظم للكونفوشيوسيين من الموهيين. فبتركيزهم على أهمية القوانين الصارمة والعقوبات الشديدة لإدامة النظام الاجتماعي وضمان النجاح السياسي، نجح القانونيون فا جيا (Fa Jia)، في جعل فلسفتهم تتبنّاها من أكثر الدول قوة في الصين في **مرحلة الدول المتحاربة** (Warring States) (475 ـ 221 ق.م.). حسب القانونيين، التشديد الكونفوشيوسي على الفضيلة والتعلم سيجعل البلد ضعيفاً وهشاً أمام هجوم البلدان الأخرى. سياسات القانونيين أثبتت فاعليتها في مساعدة الدول الطليعية لتصبح غنية وقوية، وبالتالي ساعدت إمبراطور سلالة تْشِن (Qin Dynasty) (221 ـ 206 ق.م.) على توحيد كل الصين. مع نجاح النفعية والقانونية، أمسى للكونفوشية تأثير ضعيف على المجتمع الصيني لحوالى ثلاثمئة عام بعد موت كونفوشيوس.

رغم فشلها في كسب القبول العام، استمرت الكونفوشيوسية بالتطور والصراع ضد منافسيها الأكثر قوة. أربعة معلمين كونفوشيوسيين ممن أعقبوا السيد(*) (Master) اعتبروا مهمين جداً في تشكيل الكونفوشيوسية بحيث إن التقليد اللاحق كرمهم كشركاء له. يان هْوَي (Yan Hui) (511 ـ 480 ق.م.)، وهو تلميذ مفضل لدى كونفوشيوس، ويمتدح عادة في **المختارات** لفضائله ولفهمه طريقة كونفوشيوس. زَنْغْزي (Zengzi) (505 ـ 435 ق.م.) وكان تلميذاً شهيراً مفضلاً آخر، اعتُرف بفهمه للتعليم الأخلاقي ورُؤي كمثال على الطاعة البَنويّة. التقليد اللاحق أعترف به مؤلفاً للعمل المهمّ **كتاب الطاعة البنوية** *Book of Filiality* ووُثق به كموصّل للعمل الأكثر أهمية، **التعلم العظيم** (Great Learning). المعلم الثالث، وهو تلميذ زَنْغْزِي، زِيْسِي (Zisi)، حفيد كونفوشيوس، ويعتبر مصنف المؤلف المهمّ جداً **مذهب الوسط** (Doctrine of the Mean). كما يعترف به أيضاً كمؤسس مدرسة زِيْسِي وكمعلم لمَنْغْزِي (Mengzi) (372 ـ 289 ق.م.)، التلميذ الأكثر شهرة لهذه المدرسة. بتطويره لتعاليم زِيْسِي عن القلب البشري والطبيعة البشرية، كان مَنْغْزِي قادراً على إعطاء إنسانوية كونفوشيوس الأخلاقية أساساً ميتافزيقياً. كان تطوير مَنْغْزِي للكونفوشيوسية على درجة من الأهمية بحيث إنه اعتباراً من سلالة سُنغ (Song) فصعوداً صار يعتبر الموصّل الحقيقي لتعاليم كونفوشيوس وتم تبجيله باعتباره **الحكيم الثاني** (Second Sage).

المفكر الآخر من مرحلة ما قبل سلالة هان والذي أثّر بشكل كبير في تطوير التقليد الكونفوشيوسي كان سُنْزِي (Xunzi) (313 ـ 238 ق.م.). كمفكر لامع وتابع مخلص لكونفوشيوس، أوّلَ التعاليم الكونفوشيوسية بطريقة أكثر طبيعانية (Naturalistic) وعقلانية

(*) أي كونفوشيوس.

(Rationalistic) من مَنْغْزِي والأتباع الآخرين لكونفوشيوس. تأكيده على أهمية القانون والمُلائَمة، وعلى السماء كقوة طبيعية لاشخصية، وعلى الحاجة للتعليم والمؤسسات الاجتماعية لدحر نوازع الشر التي هي جزء من الطبيعة البشرية، مهد الطريق أمام تبني الكونفوشيوسية بعد مئة عام من موته.

لا ريب في أن واقعية (Realism) سُنْزِي ومثالية (Idealism) مَنْغْزِي كانتا تأثيرات تمهيدية لتطور الفكر الكونفوشيوسي إلى التقليد الكونفوشيوسي الذي شكّل أساس الثقافة الصينية لأكثر من ألفي عام. وكانت توليفة دُنْغ جُنْغْشو البارعة هي من كسب تفضيل البلاط، متيحة للكونفوشيوسية أن تُتبنى كأيديولوجيا صينية رسمية خلال فترة سلالة هان. وبينما شدد كونفوشيوس على رَنْ واعتبر لي، ويِيْ، وشْياو ضرورية لشخص حسن التثقيف ومجتمع حسن التنظيم، فإنه لم يناقش سؤال **لماذا** على الشخص ممارسة هذه الفضائل من حيث السمات الطبيعية في الطبيعة البشرية. لقد رأى ببساطة أنه لنَيل علاقات بشرية متناغمة، ومجتمع مستقر حسن التنظيم، وسعادة شخصية، من الضروري ممارسة تهذيبٍ ـ ذاتٍ أخلاقية. مَنْغْزِي وسُنْزِي، من الناحية الأخرى، كانا مهتمّين كثيراً بسؤال لماذا على الشخص العيش بتناغم مع رَنْ، وممارسة يِيْ وشْياو. مَنْغْزِي رأى، أنه لأجل تطوير الخير الأصلي في الطبيعة البشرية، ينبغي ممارسة الفضائل التي شدد عليها كونفوشيوس. أما سُنْزِي، من الجانب الآخر، فتبنى نظرة أنه بسبب الشر الأصلي المستوطن في الطبيعة البشرية ينبغي ممارسة هذه الفضائل لإزالة النوازع الشريرة المتأصلة واستبدالها بفضائل أخلاقية.

مَنْغْزِي

مَنْغْزِي، الذي ولد بعد أكثر من مئة عام على موت كونفوشيوس، اتخذ من السيد (Master) نموذجاً له، مجسداً أكثر

التعاليم والممارسة نبلاً مما يستطيع التقليد تقديمه. بنذره لحياته لتكريم وتوصيل تعاليم كونفوشيوس والسعي إلى مضاهاة فضيلته، صار مَنْغْزِي إلهاماً للتقليد. مع ذلك، فإنّ محاولاته للتأثير في الحكام لجعلهم يتبنون الكونفوشيوسية كسياسة حكومية كانت فشلاً كئيباً. وبمواجهته أوقات وأوضاع اجتماعية أسوأ من زمن كونفوشيوس، سافر بكثرة على مدى أربعين عاماً واضعاً كل طاقته في محاولاته إقناع الحكام لتبني الإنسانوية الكونفوشيوسية الأخلاقية كأساس لطريقة حكمهم. السلام والتناغم، كما حاجج، يُستحصلان عبر التهذيب الأخلاقي، ولا بالقوانين الصارمة والعقوبات القاسية. لكن لحكام منخرطين في الحروب وصراعات القوى، فإنّ لاعنف مَنْغْزِي الأخلاَقي لا جاذبية له، وإصراره على قوة الأخلاقية لتحقيق النظام لاجتماعي بدا ساذجاً وغير عملي. في النهاية أدرك مَنْغْزِي أنه لا يستطيع النجاح في جهوده لاستبدال السياسات النفعية والقانونية للبلاط بتعاليم كونفوشيوس، وكرس بقية حياته لتأويل الكتابات الكلاسيكية وإبقاء وتوصيل تعاليم كونفوشيوس للجيل التالي.

مَنْغْزِي وافق كونفوشيوس على أن رَنْ أساسي وأنه مصدر وأساس الصلاح والفضيلة. ووافق كونفوشيوس أيضاً على أن لِيْ، أو قواعد السلوك السليم، كانت مطلوبة لتطوير وتجسيد رَنْ. بالإضافة، أقرّ بِسْياو كنقطة الانطلاق لتهذيب الصلاح. لكن مَنْغْزِي أعطى دوراً كبيراً أكثر أهمية لِيِيْ مما فعل كونفوشيوس. إنه يِيْ، أو الصواب، هو قبل كل شيء ما يتضمن مفتاح التطور والتهذيب في رَنْ، حسب مَنْغْزِي.

سبب التشديد على يِيْ هو إقرار مَنْغْزِي بالتمييز بين الصلاح والصواب. رَنْ تشير إلى الصلاح وهو أساسي في الطبيعة البشرية. لكن يِيْ تشير إلى صواب الأفعال البشرية. الحاجة للتمييز تنبع من

واقعة أنّ ليس كل البشر يعملون بالطريق الصائب، رغم امتلاككهم جميعاً رَنْ.

بالنسبة إلى مَنْغْزِي، الذي زعم أن رَنْ هو البداية الفعلية للصلاح الماثل في كل إنسان، كانت المشكلة تفسير وجود الشر في العالم. إذا كان الشر ناجماً عن أفعال خاطئة، يصير ضرورياً التمييز بين صواب الأفعال وصلاح الطبيعة البشرية. رغم وجود الصلاح، من الممكن للكائنات البشرية التصرف بطريقة خاطئة والتسبب على هذا النحو الشر في العالم. لأنّ الأمر هكذا، من الضرري التشديد على يِيْ، صواب الفعل، لتخليص العالم من الشر. بالطبع، مَنْغْزِي لم يذهب إلى أن يِيْ ورَنْ مختلفان تماماً ولا يلتقيان. بالأحرى، إنه رأى إنْ تم تطوير رَنْ كلياً، فإنّ يِيْ ستُتبع تلقائياً. وإذا كانت كل الأفعال طبقاً لـ يِيْ، فإنّ رَنْ ستتطور بالتالي. بقناعته بأن كون الشخص بشر يعني أن يكون ذا تعاطف بشري، فإنّ مَنْغْزِي رأى أن الصواب هو السبيل لتحقيق إمكاناتنا البشرية الكامنة. لأن يِيْ هي طريق رَنْ، من الملائم الابتداء بتطوير الطبيعة البشرية عبر تصويب أفعال اشخص.

الاختلاف الثاني المهم بين كونفوشيوس ومَنْغْزِي يمكن العثور عليه في نظراتهما للطبيعة البشرية. كان لدى كونفوشيوس القليل ليقوله عن الطبيعة البشرية، وزعم أن الناس يملكون الإمكانية الكامنة للصلاح. مَنْغْزِي، متّبعاً زِيسِي، طور نظرية عن الطبيعة البشرية زعمت أن الناس يملكون بدايات فعلية للصلاح كجزء من طبيعتهم. واقعاً، تمييز مَنْغْزِي بين الصلاح والصواب متجذر في نظريته عن الطبيعة البشرية.

فهم مَنْغْزِي لأصل الصلاح في الطبيعة البشرية منعكس في اختلافاته مع غاوْزِي (Gaozi)، وهو ربما أحد معاصريه. غاوْزِي

زعم أن الطبيعة البشرية أصلياً محايدة، لا خيرة ولا شريرة. الطبيعة البشرية، كما قال، هي مثل شجرة، بينما الصلاح البشري مثل وعاء يُصنع من تلك الشجرة، لكنه مختلف عنها. مَنْغْزِي رفض هذه المماثلة، مُحاججاً أنه لصنع وعاء من شجرة علينا قتل الشجرة وتقطيعها أجزاء. لكن لجعل أنفسنا خيرين لا نحتاج تدمير أي شيء؛ نحتاج ببساطة تطويرَ الصلاح الموجود أصلاً فحسب. حجة غاوْزي الثانية لمصلحة الحياد الأخلاقي تستعمل المماثلة مع الماء الجاري، فكما أن الماء يمكن أن يجري شرقاً أو غرباً دونما تمييز بين الاتجاهين، كذلك الطبيعة البشرية قد تتحول إلى الخير أو الشر، من دون تمييز بينهما، كما يقول. مَنْغْزِي أيضاً رفض هذه المماثلة، مُحاججاً أنه رغم أن الماء يتدفق سيّان شرقاً أو غرباً، فإنه لن يجري سيان لأعلى أو أسفل، بل إلى الأسفل فقط. وكما أن الماء يجري للأسفل فحسب، كذلك الطبيعة البشرية تنزع إلى الصلاح، وليس هناك إنسان شرير إلى الدرجة التي لا يُظهر فيها نزوعاً للخير. مَنْغْزِي حاجج أيضاً ضد نظرية أخرى تقول بأن الطبيعة البشرية في بعض الناس سيئة وفي آخرين حسنة. المُحاجّة لأجل هذه النظرة كانت أنه تحت حكم ملك فاضل، يحب الناس ما هو خيّر، ولكن تحت حكم ملك قاس، بلا فضيلة، يحبون ما هو قاس وما ليس خيراً. لكن حسب مَنْغْزِي، هناك تفسير آخر. فتحتَ حكم الحاكم الخيّر، يحب الناس الخير، لأن الصلاح الطبيعي في الطبيعة البشرية محمي ومطور بواسطة الحاكم. وتحت حكم حاكم سيّئ، يصير الناس سيئيين لأن الحاكم يتيح تدمير الصلاح المتأصل في الطبيعة البشرية.

مُحاجّات الصلاح في الكائنات البشرية

مَنْغْزِي لم يصرح أن للناس صلاحاً فطرياً فحسب، بل قدّم مُحاجّات لمصلحة هذه النظرة. المُحاجّة الأولى تمضي كالآتي: **(1)**

الحكيم، حسب ما يقول الجميع، خيّر بالطبيعة. **(2)** كل الأشخاص لهم الطبيعة البشرية نفسها **(3)** بالتالي، كل الأشخاص خيرون بطبيعتهم. لكن ميل الطبيعة البشرية إلى الصلاح لا يعني أن كل كائن بشري هو دائماً خيّر. حسب حجة مَنْغْزِي الثانية، والتي ينظر إليها التقليد بجدية أكبر بكثير من الأولى، يُرى صلاح الطبيعة البشرية في واقعة أنه لكي يكون الإنسان إنساناً، عليه أن يملك قلباً ـ ذهناً (Heart-Mind) سِن (Xin) لا يستطيع تحمل مشاهدة معاناة الآخرين. فضائل التعاطف البشري (رَنْ)، والصواب (يي)، والمُلائَمة (لِيْ)، والحكمة الأخلاقية (جِزْ) لها بداياتها في قلبنا ـ ذهننا حالما نولد. إنها لا تأتي من المجتمع من الخارج. كل الكائنات البشرية تمتلك بدايات هذه الفضائل كما يمكن أن يُرى في كلية المشاعر الأساسية التي تؤسس بداياتها. ويستمر حِجاج مَنْغْزِي ليحدد المشاعر التي تؤسس البدايات في كل من هذه الفضائل، موضحاً إياها بالأمثلة.

التعاطف هو بداية رَنْ. كل شخص يملك تعاطفاً مع طفل على وشك السقوط في بئر وسيحاول إنقاذه. الشعور بالعار هو جذر يِيْ. أي شخص يسرق شخصاً آخر أو يسبب موت ذلك الشخص سيشعر بالعار ويحاول تصحيح الأمور. الاحترام هو بداية لي. كلية هذه البداية يمكن رؤيتها في واقعة أن لكل الأطفال الاحترام الطبيعي لوالديهم، وفي وجود الناس الجيدين، وهم كل الناس الشاعرين بمواطن ضعفهم، المتواضعين والمحترمين. مَنْغْزِي يقول إذا قام أي شخص برمي جثة أحد الوالدين في خندق بدل دفنها وجاء لاحقاً ليرى الطيور والوحوش تفترسها، فإنّ احتراماً طبيعياً سيدفعه ليستعجل ويدفن الجسد. معرفة الصواب والخطأ هي جذر الفضيلة جِزْ (zhi). لأن كل شخص يستمد أفكاره عن صلاح وخطأ الأفعال من التفكّرات في قلبه ـ ذهنه، ينجم بالتالي أن هذه الأفكار الفطرية

عن الصواب والخطأ يجب أن تكون موجودة في كل إنسان.

خلاصة هذه المُحاجّات هي أن الكائنات البشرية أخلاقية فطرياً. بسبب هذا الصلاح الفطري، فإنها تعرف الحق والباطل، ولديها التعاطف، والتوقير، والتواضع، ومعرفة العار. وهذا يعني أنه لامتلاكها أساس الحكم الأخلاقي تستطيع التمييز بين الحق والباطل وأن من الممكن تكميل طبيعته البشرية.

مصدر الشر

لكن إذا كان هذا الصلاح الفطري موجوداً، كيف نفسر وجود الشر في العالم؟ حسب مَنْغْزِي، للشر في العالم ثلاثة مصادر. **أولاً**، الشر الناجم عن الظروف الخارجية. فرغم أن الناس بطبيعتهم أخيار، فإنّ طبيعتهم تتشوه بالمؤثرات الخارجية للحياة. ولأن المنافسة في المجتمع تشجع الطمع والأنانية، فالمجتمع نفسه مسؤول عن وجود الأفعال الباطلة والشر في العالم رغم وجود الصلاح في الطبيعة البشرية. **ثانياً**، الشر الناجم عن التخلي عن النفس. فالناس قد يتخلون عن صلاحهم الفطري. وبدل السماح لطبيعتهم الفطرية بتجسيد نفسها في الصلاح، قد يتخلون عن هذا الصلاح ويصيرون أشراراً. **ثالثاً**، الشر الناجم عن الفشل في تغذية المشاعر والحواس. أي، رغم أن النوايا خيرة، قد لا يكون الإنسان قادراً على فعل الأشياء الصائبة بسبب الافتقار للمعرفة التي تجعله يتخذ القرارات الصائبة.

إذ قبلنا حِجاج مَنْغْزِي حول الصلاح الفطري في الطبيعة الشرية ووافقنا هذا التفسير لمصدر الشر في العالم، ينجم أن الناس يجب أن يعيشوا بفضيلة، حسب رَنْ، ويِيْ، و**لي**، لأن العيش بفضيلة ينمي إنسانية الفرد، ويؤدي إلى التناغم في العلاقات البشرية وإلى مجتمع منظم. فوق هذا، تنظيم أفعال الإنسان بواسطة يِيْ، و**لي** يعني العيش

حسب الصلاح الفطري الأساسي للطبيعة البشرية. بإيجاز، على الشخص أن يمارس الطريق الكونفوشيوسي لأنه طريق تحقيق الطبيعة البشرية.

نظرية مَنْغْزي عن الطبيعة البشرية

أولاً، أدّت نظرية مَنْغْزِي عن الطبيعة البشرية إلى ثلاث نظرات مهمة متعلقة بالسماء، وتهذيب الذات، والحكمة، والتي أثرت بعمق في الروحانية الكونفوشيوسية في الثلاثة وعشرين قرناً التالية. الطبيعة البشرية، التي هي خيرة فطرياً، تعطى بواسطة السماء تْيان (Tian). حسب مَنْغْزِي، السماء خيرة فطرياً، لأنها المصدر الفعلي للصلاح. والطبيعة البشرية، المعطاة من السماء، خيرة فطرياً. كمصدر للصلاح، السماء هي الحَكَم والمصداق النهائي على الفعل والصلاح البشريين، وهو ما يجعلها الحقيقة الروحية النهائية. باعتبارها كذلك، فهي أساس الروحانية الكونفوشيوسية.
ثانياً، لأن التطوير الأخلاقي يُرى كتهذيب للفضائل المتأصلة في الطبيعة البشرية، فإنّ التعلّم بات يُرى عملية تهذيب ذاتي تحفظ وتديم طبيعة الشخص الخيرة المتأصلة وتخدم السماء. التعلم، باعتباره المفتاح لتطور الشخص الأخلاقي وأفضل الطرق لخدمة السماء، بات ممارسة ضرورية في الطريق الكونفوشيوسي. ثالثاً، لأن تهذيب الذات يسمح للشخص بتطوير قلبه ـ ذهنه إلى النطاق الأشمل وفهم طبيعته الخاصة، فقد بات يُرى طريقاً إلى الحكمة، المَثَل الروحي الأسمى في التقليد الكونفوشيوسي. فالشيوخ الحكماء القدماء، مثل ياو وشن، لا يُرون مختلفين عن أي شخص آخر، ولدى أي شخص الإمكانية الكامنة ليصير ياو أو شن.

سُنْزِي

سُنْزِي كان واحداً من المفكرين الكبار في المرحلة الأخيرة من **مرحلة الدول المتحاربة** وصانع توليفة من طرق التفكير مؤثرة جداً في

زمانه. بعد مئة عام قدّمت أساساً لتوليفة دُنْغ جُنْغْشو (179؟ ـ 104 ق.م.) التي أقنعت الإمبراطور وُوْ (Wu) (140 ـ 87 ق.م.) بتبني الكونفوشيوسية كأيديولوجيا رسمية للصين وعبادة كونفوشيوس كعبادة للدولة. بخلاف مَنْغْزِي، استُقبل سُنْزِي جيداً في بلاطات الملوك والأمراء وكثيراً ما سُئِلَ لتقديم النصيحة عن الشعائر، والتعليم، والسياسة، وحتى الشؤون العسكرية. كتب مقالات عديدة على هذه المواضيع وغيرها، بما في ذلك كل الفلسفات البارزة في زمانه، والتي جُمعت لاحقاً وحررت في المؤلف المتعدد المجلدات **كتاب سُنْزِي**[1] *Book of Xunzi*.

كان سُنْزِي أيضاً تابعاً مخلصاً لكونفوشيوس، لكن نظراته في المواضيع الجوهرية غالباً ما تعارضات كلياً مع نظرات مَنْغْزِي. فبينما اعتبر مَنْغْزِي السماءَ حقيقةً نهائية تدخل في علاقات شخصية مع البشر، اعتبر سُنْزِي السماء ليست أكثر من الطبيعة. وظيفتها ببساطة وظيفة القانون الطبيعي. ليس هناك علاقة شخصية بين السماء والناس. الطبيعة ثابتة، غير مبالية برغبات أو أفعال الكائنات البشرية. ولأن النظامين الطبيعي والأخلاقي منفصلان يفعلان باستقلالية عن بعضهما، فإنّ السماء، المنظور إليها ببساطة كطبيعة، لا يمكنها ضمان الصلاح البشري.

الطبيعة البشرية سيئة

نظرة سُنْزِي، وهي أن الطبيعة البشرية أساساً سيئة، متعارضة كليا مع نظرة مَنْغْزِي بأن الطبيعة البشرية خيرة فطرياً. سُنْزِي يحاجج أن الكائنات البشرية

(1) لترجمة حديثة ممتازة، انظر: John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988-1994), vols. 1-3.

لا تفتقر لبدايات الفضائل الأربع المزعومة من مَنْغْزِي فحسب، بل تمتلك بديات الرذيلة في اهتمامها الفطري بذواتها ورغبتها الفطرية بالفائدة واللذة. نظرية سُنْزِي هي أن الناس يولدون أنانيين ذوي رغبات، بعضها غير مشبع عادة. وعندما تظل الرغبات غير مشبعة، يسعى الناس لإشباعها. وعندما يسعى العديد من الأشخاص أنانياً إلى إشباع رغباتهم المتضاربة دونما قواعد أو حدود، فسيكون ثمة نزاع وصراع، يسبب الفوضى ويؤذي الجميع. لا يزعم سُنْزِي أن الكائنات البشرية شريرة جوهرياً، بل فقط أنها، إذا تركت وشأنها، فإنّ أنانيتها الطبيعية يمكن أن تؤدي إلى الشر.

مصادر الصلاح

إذا كانت الكائنات البشرية تولد سيئة، كيف يمكن أن تصير خيرة، وحتى، كما يزعم سُنْزِي، أن يصير الناس حكماء فاضلين؟ الجواب هو أنه عبر التعليم والمساهمة في المؤسسات والثقافة الاجتماعية يستطيع الناس أن يصيروا خيرين. من الممكن لأي شخص أن يصير حكيماً، لأن كل إنسان يمتلك الذكاء، وبتطبيق الذكاء، والصلاح، بما في ذلك الصلاح النهائي للحكيم (The Ultimate Goodness of the Sage)، يمكن تحقيق ذلك، حسب سُنْزِي. إنه يحاجج انه بسبب الرغبة بالعيش بصورة أفضل، يستعمل الناس ذكاءهم لخلق صور من التنظيم والثقافة الاجتماعيين تنظم السلوك البشري. الناس لا يستطيعون توفير البضائع المطلوبة للحياة، ولا أنْ يتركوا لشأنهم ليعيشوا جيداً، إلا بتعاون أشخاص آخرين. ولا يستطيعون تأمين أنفسهم من مخلوقات وقوى الطبيعة من دون تعاون متبادل.

لأنه من الواضح، لهذين السببين، أن الناس يحتاجون التنظيم الاجتماعي، فالسؤال هو، كيف يمكن أن يسبب التنظيمُ الاجتماعي

الصلاح؟ جواب سُنْزِي هو أن التنظيم الاجتماعي يتطلب قواعد للتصرف، واتباعاً لهذه القواعد لتحقيق الصلاح. استناداً إلى ذلك، أسس الملوك الأوائل قواعد السلوك (لِيْ) المنظمة لنشاطات السعي لإشباع الرغبات، والمؤدية للقواعد المتنوعة للحياة الاجتماعية. كما أسسوا أيضاً نسقاً من القوانين والعقوبات (فا) لكبح السلوك السلبي والمؤذي. عبر هذه الطريقة بالتفكير، فإنّ الصلاح الأخلاقي يتحقق نتيجة لتنظيم السلوك البشري المطلوب للحياة الاجتماعية.

سُنْزِي حاجج أيضاً لأجل تحقيق الصلاح باستخدام الذكاء البشري. فقد لاحظ أن ما يميز البشر عن غيرهم من الحيوانات الأخرى ليس غياب الفرو أو الريش من هذه الكائنات ذات الساقين، بل قابليتها على التمييز. الذكاء البشري يبدو في القيام بتمايزات اجتماعية. لأن القيام بتمايزات اجتماعية والعلاقات الاجتماعية الناجمة المنظمة بواسطة لِيْ هو ما يميز الكائنات البشرية عن الطيور والوحوش، يجب على الناس التصرف حسب لِيْ، ليدحروا نوازعهم الشريرة ويكتسبوا الفضيلة.

كلا خطّي الحِجاج المعطى من سُنْزِي يشدد على أن الصلاح يُصنع بتوظيف الذكاء في القيام بتمييزات في الفضاء الاجتماعي وبخلق القواعد المطلوبة لضمان التعاون لأجل الخير المشترك. بخلاف مَنْغْزِي، الذي شدد على أهمية تطوير بدايات الصلاح الموجودة أصلاً في الكائنات البشرية، أكد سُنْزِي على أهمية دحر النوازع الفطرية البشرية للشر بعمليات تعليم وتنظيم اجتماعي تعطي للبشر الطبيعة الفاضلة. سُنْزِي يختلف عن كل من كونفوشيوس ومَنْغْزِي بتمييزه بين الصلاح والذكاء وفي تأكيده على الشر الفعلي الماثل في الطبيعة. فوق هذا، بينما رأى كونفوشيوس رَنْ أمراً أولياً ورأى مَنْغْزِي يِيْ أولياً، فإنّ سُنْزِي وضع التشديد الأولي على لِيْ.

لكن اتفق الثلاثة جميعاً على أن تهذيب الفضيلة الأخلاقية هو المفتاح لخير الفرد والمجتمع.

بمحاولاتهما لدعم الفلسفة الاجتماعية لكونفوشيوس عبر الإجابة عن السؤالين: لماذا يتوجب تنظيم الحياة بواسطة لِيْ؟ ولماذا يتوجب تطوير رَنْ بواسطة يِي؟ فإنّ سُنْزِي ومَنْغْزِي عززا الفلسفة الكونفوشيوسية بصورة بارزة. ما حدث تاريخياً أن لا واحدة من هاتين الفلسفتين رُفضت لمصلحة الأخرى. بالأحرى، كل من مثالية مَنْغْزِي وواقعية سُنْزِي أضيفتا لفلسفة كونفوشيوس، موسعتين بذلك الكونفوشيوسية. من مَنْغْزِي أُخذ التشديد على تطوير الصلاح المتأصل في الطبيعة البشرية والتشديد على ضمان صحة الفعل كوسيلة لتطوير الإنسانية. من سُنْزِي أُخذ التشديد على اتباع قواعد السلوك لتطوير الطبيعة البشرية واستعمال القوانين والعقوبات لكبح السلوك السيئ. بتبني كلا النظرتين، فإنّ الكونفوشيوسية أسبغت الاحترام على كل من الموافقة الداخلية، باستعمال المشاعر كمرشد للسلوك، والموافقة الخارجية، باستعمال القواعد الاجتماعية كمرشد للسلوك. وهذا تقريباً يعادل تطبيق كل من المعيار الداخلي للضمير والمعيار الخارجي للقانون لتحديد كيفية وجوب العيش. بالطبع، للضمير أولوية في الطريق الكونفوشيوسي لأنه فقط تلك القواعد الاجتماعية التي تتطابق مع رَنْ كانت جزءاً من الطريق الأخلاقي.

دُنْغ جُنْغْشو وصورة جديدة من الكونفوشيوسية

رغم عبقرية كونفوشيوسيين مثل مَنْغْزِي وسُنْزِي، فإنّ سياسات القوة القاسية التي ميزت نهاية **مرحلة الدول المتحاربة** لم تقدّم فرصاً للكونفوشيوسية لتصير جزءاً من السياسات الحكومية. خلال حقبة سلالة تْشن (221 ـ 206 ق.م.) جرى الاستهزاء بالكونفوشيوسية

واحتقارها، معظم كتب الكونفوشيوسية أُحرقت، والعديد من الباحثين الكونفوشيوسيين قتلوا. مع ذلك، خلال حقبة السلالة التالية، هان (206 ق.م ـ 220 م.) تم تبني الكونفوشيوسية كمعتقد أرثوذكسي للدولة وحفظت الكلاسيكيات الكونفوشيوسية كأساس للجامعة الإمبراطورية حيث ظلت أساساً لكل التعليم لأكثر من ألفي عام. كيف حدث هذا التغير البارز؟

الجواب القصير هو أن الكونفوشيوسية كيّفت نفسها مع حاجات وفرص ذلك الزمان. بصدمتها جزئياً من نهايتها الوشيكة على يد تْشن، وبسبب آفاق الانخراط الأكبر في سلالة هان الجديدة من جانب آخر، فإنّ الكونفوشيوسيين عجلوا بتكييف تعليمهم ليرضي الحاجات الثقافية، والسياسية، والروحية لمجتمعهم. بفعلهم لهذا، كان عليهم توسيع وإغناء الكونفوشيوسية لتستطيع التغلب على الفلسفات المنافسة، القانونية، والموهية، والداويّة، وكوزمولوجيا يِن ـ يانْغ، المترسخة بقوة في الحكومة والمجتمع.

الـ تْشن تبنوا **القانونية**، وعبر سياستها في القوانين الصارمة والعقوبات القاسية لأي وكل تقصير تمكنوا من إبقاء الإمبراطورية متماسكة لخمسة عشر عاماً. بعد موت الإمبراطور الأول في 210 ق.م.، تمرد الشعب على معاملتهم القاسية له، والأوضاع الشاقة، والتجاهل الحكومي لقداسة العائلة وكرامة الحياة الإنسانية، مطيحاً السلالة في 206 ق.م. لم يضيع الكونفوشيوسون الوقت وسعوا لإقناع حكام هان الجدد بأنه على الرغم من أن **القانونية** قد تثبت نجاحها في أزمان الحروب والغزو، فإنها لا يمكن أن تنجح كأساس للحكومة في أوقات السلام، كما تبين من الانهيار السريع لحكم سلالة تْشن. وحذروا حكام هان الجدد أنه ما لم يتبنوا فلسفة مختلفة للحكومة، فسيعانون من المصير نفسه الذي آل إليه تْشن، وهو تحذير نظر إليه الحكام الجدد بجدية.

مع رفضهم **القانونية**، مضى حكام هان الجدد مبدئياً إلى الحد المتطرف الآخر، متبنين فلسفات هوانْغ ولاوزي التي دعت إلى الحد الأدنى من الحكم والحد الأقصى لحرية الفرد. في هذه البيئة، فإنّ ممارسات متنوعة قاصرة متجذرة في مدرسة يِنْيانْغ ونظريات **الفاعلين الخمسة** تنامت، ونالت كل من الداوية والموهية القوة. الكونفوشيوسيون حاججوا ضد سياسات الحد الأدنى من الحكم والحد الأقصى من الحريات، زاعمين أنها لا يمكن أن توفر أساساً لإدارة إمبراطورية واسعة وضمان النظام الاجتماعي. هذه السياسات، كما زعموا، ستؤدي إلى فوضى متزايدة، واضطراب متزايد، وستفضي في النهاية إلى انهيار الحكومة. لكن أيضاً كان من الضروري إقناع الحكام بأن الطريق الكونفوشيوسي يمكن أن يقدّم أساساً للحكومة وسُبلاً جذابة لحياة للناس أيضاً.

المفكرون الكونفوشيوسيون الكبار أقروا بأنه للاستفادة من هذه الفرصة لتصير الكونفوشيوسية سياسة حكومية، فستحتاج لتبني ومكاملة أفضل الأفكار الموجودة في التقاليد الأخرى. بروحية توليف شامل، تبنت الكونفوشيوسية جوانب من القانونية، والتاويّة(*)، والموهية، وتفكير يِنْيانْغ، وحتى جوانب من الممارسات الشامانية الشائعة مع العديد من خرافات الناس في ذلك الوقت. بالنسبة لدُنْغ جُنْغشو، (179؟ ـ 104 ق.م.)، وهو ربما المفكر الكونفوشيوسي الأبرز في زمانه، إضافة إلى المفكرين الكونفوشيوسيين الآخرين، بدا واضحاً أن الكونفوشيوسية الآن واسعة ونشيطة بما يكفي للاستجابة لكل الحاجات المهمة للمجتمع والحكومة. لم يعد ينظر إليها من البلاط كتعليم أخلاقي نخبوي ضيق. بدل ذلك، باتت تُرى كطريق

(*) كما أشرنا في مقدمة المترجم يتضمن النص استخدام كلمة "تاو" (Tao)، و"تاوية" (Taoism) في حالات قليلة.

أخلاقي كلي قادر على تنظيم المجتمع، وتحقيق انسجامه مع السماء والأرض. صارت قادرة على تبيين كيف كانت السياسات الإمبراطورية مستندة إلى العمل مع الكون نفسه وتبيين كيف أن الأفعال الأخلاقية تستطيع تحسين كل ما يتعلق بالناس. لقد صارت، باختصار، فلسفة متكاملة للحياة والمجتمع، مبادئها المركزية تهذيب الذات والتطور الأخلاقي.

بهذه الثقة بالكونفوشيوسية استجاب دُنغ إلى طلب الإمبراطور الشاب وُو (Wu) للتوصيات بشأن إصلاح الحكومة وتأسيس قاعدة صلبة يتم على أساسها توحيد السياسات والتنظيمات الحكومية. في مذكراته التي قدّمها للإمبراطور وُو، أوصى دُنغ بتأسيس أكاديمية كبرى تايْسْوَ (Taixue) لضمان مستويات عالية من التعليم على امتداد الإمبراطورية، لضمان موظفين حسني التعليم يديرون الحكومة على كل المستويات. أساس هذا التعليم يجب أن يكون الكلاسيكيات الكونفوشيوسية الخمسة. كما حاجج أيضاً بأن كل الموظفين يجب أن يُختاروا على أساس الفضيلة والتعلم. ولأن موظفي الحكومة نماذج للآخرين، من المهم أن يجسدوا، والإمبراطور نفسه، الفضيلة الأعلى.

رغم أن دُنغ اعتبر الإمبراطور السلطة المطلقة في إدارة الإمبراطورية، فقد شدد على أن أساس سطلته يأتي من السماء ووجوب خضوعه لإرادة السماء، وأن يخدم السماء كأي ابن يخدم أبيه. فوق هذا، هذا التسليم بخدمة السماء يجب أن يتجلى في ممارسته للفضائل الكونفوشيوسية. هكذا، مع أن الإمبراطور ذو سلطة مطلقة، فإنّ سلطته خاضعة لكل من المحددات الأخلاقية وإرادة السماء.

مِثل سُنْزِي، يعطي دُنغ أهمية أولية للتعليم ويفكر في أن واجب الإمبراطور الأول هو ضمان تعليم الناس. الدولة ستزدهر وتنتعش فقط عنما يصير الناس فضلاء، والناس سيصيرون فضلاء فقط عندما

يكونون متعلمين. مِثل كل الكونفوشيوسيين، رأى دُنغ أن التعليم الأخلاقي، أي التعليم ليصير الشخص إنساناً حقاً عبر تطوير الفضيلة، هو لب التعليم، وأن دراسة الكلاسكيات أساس لنجاح التعليم.

حسب دُنغ، الطبيعة البشرية ليست خيرة ولا شريرة فطرياً. للبشر، بالأحرى، مشاعر أنانية، تتجسد كطمعٍ وحسدٍ وتؤدي إلى الشر، ولديهم أيضاً عطف وتعاطف يتجسد كفضيلةٍ مؤدياً إلى الصلاح. عبر التعليم يمكن تطوير وتغذية الصلاح البشري وبالسلوك المنظم (لِيْ) والقوانين (فا) يمكن السيطرة على الرغبات والمشاعر المفضية إلى الشر. هكذا، فإنّ التعليمات والقوانين إضافة إلى التعليم ضرورية للنظام والتناغم الاجتماعيين. لهذا أصر دُنغ أن على الإمبراطور وموظفيه ليس فقط ضمان تعليم الناس بل أيضاً الحفاظ هم أنفسهم على القانون.

نصيحة دُنغ للإمبراطور وُو

نصح دُنغ الإمبراطور وُو أن الحاكم الحقيقي يصغي بإخلاص للسماء ويتبع قضاءها. فوق هذا، الحاكم الحق يعلّم شعبه ليكمّلوا طبيعتهم ويتمسك بالقانون ليديم النظام الاجتماعي ويسيطر على الرغبات.
دُنغ خلُصَ إلى أن الحاكم بإنجازه لهذه الإجراءات، سيرسي أساساً صلباً لإمبراطوريته. الإمبراطور وُو تأثر بكونفوشيوسية دُنغ حتى إنّه أمر بتبنيها كمعتقد أرثوذكسي للدولة، وجعلها الأديولوجيا الرسمية للصين. باعتبارها كذلك فإنها صارت أساس كل التعليم، وفي النهاية، أساس الاختبارات لدخول الخدمة العامة التي تأسست لإدارة الإمبراطورية. رغم أن الكونفوشيوسية كتقليد حي استمرت في التطور والتغيّر عبر الزمان، فإنّ هذا التقليد الكونفوشيوسي تحديداً هو ما سيكون أساس الثقافة الصينية لأكثر من ألفي عام.

أسئلة للمراجعة

1 ـ كيف يحاجج مَنْغزِي لأجل نظرته بأن الكائنات البشرية خيّرة فطرياً؟ كيف يعلل الشر؟

2 ـ لماذا يعتقد سُنْزِي أن الكائنات البشرية تميل إلى الشر؟ كيف، حسب رأيه، يمكن تحقيق الصلاح؟

3 ـ ما التشابهات والاختلافات الرئيسة بين مَنْغْزِي وسُنْزِي؟

4 ـ بأي طريقة حقق مَنْغزِي وسُنْزِي تقدّماً في الفكر الكونفوشيوسي؟

5 ـ ما التعديلات الرئيسة التي أدخلها دُنْغ جُنْغْشو إلى الكونفوشيوسية؟

مراجع إضافية

Early Confucian Ethics, by Kim-chong Chong (Chicago, IL: Open Court Press, 2007), examines the strengths, weaknesses, differences, and similarities of Mengzi's and Xunzi's theories of what it means to be human and shows how their views are related to Confucius's ethical system.

Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works, Vols. 1- 3, by John Knoblock (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988-1994), is the most thorough study of Xunzi.

Mencius, by D.C. Lau (New York: Penguin Books, 1970), is a clear and readable translation and study of Mengzi.

Hsün-tzu: Basic Writings, by Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1963), is a reliable partial translation of Xunzi.

Human Nature, Ritual and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy, by Antonio Cua (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005), is a careful study of Xunzi's ethics in its historical context. In his contrast of

Mengzi's and Xunzi's views of human nature, he argues that Xunzi does not claim that humans are essentially evil, but only that, if unchecked, their natural selfishness can lead to evil.

Centrality and Commonality, by Wei-ming Tu (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), is the single best study of the *Zhongyong*. Not only is Tu's interpretation brilliant, but it is presented so clearly that it is accessible to most readers.

Mengzi and Early Chinese Thought, by Kwong-loi Shun (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), presents Mengzi's thought in its philosophical and cultural context.

Confucian Moral Self Cultivation, by Philip J. Ivanhoe (Indianapolis, IN: Hackett, 2000), is an excellent introduction to six major Confucian thinkers: Confucius, Mengzi, Xunzi, Zhu Xi, Wang Yangming, and Dai Zhen.

الفصل الثامن عشر

الداويّة: داوْدَجِنغ

الداويّة، كالكونفوشيوسية، تبحث عن طريقة للحياة الحسنة عبر إدراك التناغم في السماء، والأرض، والإنسانية، من خلال إدراك السلام والتناغم ضمن المجتمع وضمن الإنسان الفرد. لكن الداويّة تجد هذا الطريق للحياة الحسنة في فعل ما هو طبيعي، أكثر من اتباع التوافقات الاجتماعية. بالتالي، بدل التشديد على تهذيب الفضيلة وتطوير العلاقات البشرية كما تفعل الكونفوشيوسية، تشدد الداويّة على السهولة العفوية للعيش المنالة عبر الفعل حسب الطريق الطبيعي للأشياء.

قصة الداويّة يمكن أن تقال بجزئين، الجزء الأول هو القصة التي تتعامل مع الفلسفة كما تطورت في العمل الكلاسيكي المسمى **المبحث في الطريق وقدرته** *The Treatise on the Way and Its Power* (داوْدَجِنغ). وهو ما يعتبر تقليدياً فلسفة لاوزي، رغم أنه من المحتمل أنه عملٌ مؤلَّف يعكس نظرات عدد من المؤلفين والمحررين. الجزء الثاني من القصة، الذي سنتفحصه في الفصل التالي، يتعلق برؤية جُوانْغْزِي (Zhuangzi)، الذي استنتج تضمينات إبستيمولوجية وميتافيزيقية من الداويّة.

لاوزي

حسب التقليد الصيني، عاش لاوزي، وهو معاصر أكبر سناً بقليل من كونفوشيوس، في القرن السادس قبل الميلاد وكان مؤسس الداويّة. بعض الباحثين المحدثين، يعتقدون أنه شخصية خرافية تماماً. في أحسن الأحوال، كما يحاجّون، فإنّ لاوزي الخرافي مكون من أشخاص تاريخيين عدة عاشوا على امتداد قرون من الزمان. الاسم "لاوزي" يعني "السيد القديم" (لاو = قديم، زي = سيد)، والتقليد يعترف لهذا الحكيم القديم مؤلِّفاً لكتاب قصير، بات يسمى **اللاوزي** (*The Laozi*). ومع أنه قد يكون فقط شخصية خرافية، فإننا سنتبع التقليد ونشير إليه كشخص تاريخي، لاوزي.

عندما اعترف بـ **اللاوزي** كنص مؤسس، كواحد من الكلاسيكيات، أعيدت تسميته إلى داوْدَجِنغ، وتترجم عادة إلى **الكتاب الكلاسيكي للطريق وفضيلته.** تأثير هذا العمل على ثقافة شرق آسيا كان عميقاً ونافذاً، جزئياً لأنه مصدر لكل من مدرسةٍ فلسفيةٍ داوْجْيا (Daojia) وتقليدِ ديني داوْجْياو (Daojiao). أكثر من سبعمئة تعليق كُتبت عنه في الألفي عام الأخيرة. من القرن الثالث إلى السادس الميلاديين، ألهمَ اللاوزي حركة فكرية، وهي "تعلُّم الخفي، (داو)"، هيمنت على النخبة الصينية أو الثقافة العالية. كنتيجة لأهميته الثقافية، صار اللاوزي يؤدي دوراً بارزاً ليس في الفلسفة والدين فحسب بل في تطوير الأدب، وفن الخط، والرسم، والموسيقى، وتقاليد ثقافية أخرى.

الرعاية الإمبراطورية عززت هيبة الداويّة. في 731 م.، أصدر الإمبراطور سْوانْغزُنغ (Xuanzong) مرسوماً بأنّ على كل الموظفين الحكوميين الاحتفاظ بنسخة من داوْدَجِنغ في بيوتهم ووضع هذا العمل الكلاسيكي على قائمة النصوص التي يُمتحن فيها في اختبارات

الخدمة المدنية. في الداويّة الدينية، التي نالت صورتها الأكثر تطوراً في القرن الثاني الميلادي، فُرض ترديد داوْدَجِنع كممارسة تعبدية مركزية في الأداء الشعائري. سواء أكان شخصاً تاريخياً فعلياً أو شخصية خرافية، فإنّ لاوزي كُرّم من التقليد الشرق آسيوي كحكيم كبير. ففي التقليد الفلسفي، تم توقيره ببساطة كحكيم عظيم. أما في التقليد الديني، فتم توقيره كمعبود.

الداويّة، كالكونفوشيوسية، كانت بداياتها استجابةً للأوضاع الاجتماعية المتدهورة في تلك الازمان. في **مرحلة الدول المتحاربة** (403 ـ 221 ق.م.)، والتي على الأرجح تم فيها جمع النسخة الكلاسيكية من اللاوزي، مرت الصين بصراعات مُرة وقاسية بين الدول. جيوش كبيرة مكوّنة من مشاة الخدمة الإجبارية قِيدوا إلى معارك دامية قتلت أو جرحت في الغالب معظم الجنود من كلا الجانبين. السكان المدنيون هوجموا أو قتلوا، ومدن كاملة جُوّعت أو أُعمل فيها السيف، أحياناً حتى بعد استسلامها. اللاوزي يتفكر في فظائع الحرب وفي التوق العميق للسلام. فهو يقول إن الفقر والجوع ينشآن بواسطة الحكام، وأن الطمع واكتناز المال يسببان الحروب والقتل، وأن رغبات الثروة، والقوة، والمجد، تسبب دمار المجتمع. رغم أن كلاً من لاوزي وكونفوشيوس كانا مهتمّين بتدهور المجتمع ونوعية الحياة البشرية، فإنّ فلسفتيهما تطورتا بطرق مختلفة وحتى متعاكسة. فبينما شدد كونفوشيوس على صلاح الكائنات البشرية كمفتاح للسعادة، أكد الداويّون على تناغم وتكامل الطريق الطبيعي للأشياء. الموقف الداويّ هو أن ابتداعات ونتاجات الكائنات البشرية، بما في ذلك توافقاتها الاجتماعية، تؤدي إلى النزاع والتعاسة. لإيجاد السلام والرضا، على الناس اتباع الطريق الطبيعي، أو الداو، في كل الأشياء، وأن يصيروا في النهاية واحداً معه.

في الكونفوشيوسية، تعتبر الحياة المركَّبة والحسنة التطور في المجتمع الحياة المثالية. لاوزي اعتبر الحياة المثالية بسيطة ومتناغمة. وَصَفَ الحياة البسيطة باعتبارها حياة سهلة، يتم فيها تجاهل المنفعة، والتخلي عن الحذاقة، وخفض الأنانية للحد الأدنى، واختزال الرغبات. هذا الملمح الأخير للحياة البسيطة يوضح جيداً التناقض بين لاوزي وكونفوشيوس. فكونفوشيوس دعا إلى الطقوس والموسيقى بحيث يمكن تطوير الرغبات والعواطف وتنظيمها، فهناك يكمن تقدّم رَنْ، أو الإنسانية. بالنسبة إلى لاوزي، بدا الجهد لتنظيم الرغبات والعواطف مفتعلاً، وينزع للتداخل مع تناغم الطبيعة. وبدل تنظيم وترتيب الأشياء لنَيل الكمال، دعا لاوزي لترك الأشياء تعمل لكمالها طبيعياً. وهذا يعني دعم الأشياء في حالتها الطبيعية، والسماح لها بالتحول عفوياً. بهذه الطريقة، لا حاجة لفعل مصطنع أو غير ضروري ولا لتعليمات مطلوبة، مع ذلك فكل شيء يُنجز وكل شيء ينظم. ليس التناقض بين كونفوشيوس ولاوزي هو بين الفعل واللافعل، العمل واللاعمل. بالأحرى، التناقض الأساسي هو بين الرأي بأنّ الكائنات البشرية هي مقياس ومصدر كل الأشياء، وبين الرأي بأنّ الطريق الطبيعي هو مقياس ومصدر كل الأشياء.

في الكونفوشيوسية، تتمايز الكائنات البشرية عن الطبيعة، والصلاح وحُسن الحال يعتبران ناجمين عما ينتمي إلى الإنسانية ولا إلى الطبيعة. الداويّة ترى الإنسانية والطبيعة كوحدة واحدة ولا تفصل بين الاثنين. حسب الداويّة، لا يكمن أساس الإنسانية في ما نفعله، بل هو مندرج في كينونة ووظيفة كلية الكون. بالتالي، في مجالاتها السالبة والنقدية، تحلل الداويّة العيوب والشرور التي تواجه المجتمع البشري، وتَخلُصُ إلى نشوئها أساساً من نظرة خاطئة عن الإنسانية والكون.

البشر والطبيعة متحدان في كل أوسع

النظرة الإيجابية للداويّة هي أن البشر والطبيعة مُتّحدان في كلٍّ أوسع، وهو الداو الأولي، الذي ينبع منه كل شيء والذي يسير عبر كل شيء. المعرفة البشرية، في أحسن أحوالها، تتعالى على حدود الإدراك والمفاهيم وتحدس الداو مباشرة. المعرفة المباشرة والفورية، لا تعتمد على ثنائية زائفة بين الذات العارفة والموضوع المعروف. المبادئ التي يجب الاسترشاد بها للعيش وتنظيم أفعال الكائنات البشرية هي المبادئ نفسها المنظمة طبيعياً لكل الأشياء. الحياة تعاش بشكل طيب فقط عندما يكون الناس تماماً في تناغم مع مجمل الكون والعالم حسب الداو المتدفق من خلالهم. مؤسسات المجتمع تُنظم عبر السماح لها بأن تكون ما هي عليه طبيعياً. المجتمع، أيضاً، يجب أن يكون في تناغم مع الطريق الطبيعي.

غرض المعرفة هو قيادة الشخص إلى وحدة مع الكون عبر إنارة الداو، أو الطريق. كلمة **داو** تشير إلى الطريق أو السبيل، وفي الداويّة، تعني مصدر ومبدأ فعل كل ما هو موجود. عندما يكون داو الإنسانية وداو الكون واحداً، عندها، حسب لاوزي، ستدرك الكائنات البشرية طبيعيتها اللانهائية، ويسود السلام والتناغم.

تعاليم لاوزي تمثل مسعى تركيبياً (Constructive) لإدامة الحياة الإنسانية وجعلها عظيمة. إدامة الحياة تعني حمايتها من تهديدات وجودها نفسه. وجعل الحياة عظيمة يفترض إدامتها وتحسين نوعيتها. بالنسبة إلى لاوزي هذا يعني اتباع الطريق الطبيعي للأشياء. فمن خلال التطابق مع الداو فحسب يمكن للمرء عيش حياة متحققة ومُرضية تماماً. في مسعاه لإزالة الشرور الموجودة في مجتمعه، أقرّ لاوزي بضرورة فهم الأسباب الرئيسة لهذه الشرور، بسبب أهمية ذلك لمعرفة مصادر وموجهات الأفعال البشرية. مع تحويل انتباهه إلى هذه القضايا، ظهر للاوزي بجلاء أن خيارات الفعل لمعظم الناس

تنبع من الرغبات الموجهة لإشباع هذه الرغبات. بالتالي، أكثر المبادئ التنظيمية أساسية للفعل هي تحقيق الرغبات.

مع ذلك، إذا عمل الناس لأجل تحقيق رغباتهم، وحيث رغبات الأشخاص المختلفين هي الأشياء نفسها، عندها، عندما لا تكون ثمة بضائع كافية لإشباع الرغبات جميعاً، ستكون هناك منافسة وصراع. يبدو أن الحال هي أن الناس غير قادرين مطلقاً على إشباع جميع رغباتهم، وأنهم غالباً ما يرغبون بالأشياء نفسها. بالتالي، فهم ينافسون بعضهم وتنشأ الصراعات. عندما لا يتم تنظيم المنافسة وتحسم الصراعات باستخدام القوة والسلطة، فإنّ كامل نسيج المجتمع يتهدد. وعليه، لتنظيم المنافسة والحد من النزاعات، أوصى مفكرون من أمثال كونفوشيوس باستخدام القواعد الأخلاقية كموجهات للسلوك البشري. الوظيفة الأولية للقواعد الأخلاقية والمؤسسات الاجتماعية هي تنظيم أفعال الناس لتوفير الإشباع الأقصى لرغبات كل إنسان.

لم يكن لدى لاوزي مشكلة مع الغايات الأخلاقية، وإنما تساءل عما إذا كان ممكناً نَيل هذه الغايات عبر تنظيم المنافسة والصراع. ولاعتقاده أنه عندما يهيمن الداو، لن يكون هناك نزاع ولا منافسة، زعم أن المذاهب الأخلاقية عن الإنسانية (رَنْ) والصواب (يِي) ظهرت فقط عندما فشل الناس في اتباع داو. مذاهب الإنسانية (رَنْ) والصواب (يِي) هي أساس الأخلاق الكونفوشيوسية، وكان هدفها التنظيم المُرضي لكل أنواع الفعل البشري والمؤسسات الاجتماعية. لاوزي اعتبر أن الأخلاقية الاتفاقية (Conventional) ليست حلاً ملائماً، لأنها تأتي فقط كنتيجة لتدهور الطريق العظيم للطبيعة.

من دون شك أن لاوزي نظر إلى فشل الأخلاق الكونفوشيوسية في بلوغ أوضاع اجتماعية مثالية كعلامة على عدم كفاية هذه المقاربة

الأخلاقية. حسب الداويّة، الأخلاقية لا تهاجم المشكلة في أساسها. وبالسماح للرغبات أن تفعل كمصادر شرعية للفعل البشري، يتعذر على الأخلاقية إزالة المنافسة والنزاع. أفضل ما يمكنها فعله هو تنظيم المنافسة وتقليص الصراع. لكن هذا ببساطة يعقد مسألة إشباع الرغبات، عبر إسنادها إلى قواعد أخلاقية، ويؤدي إلى كسر القاعدة، والتسبب من ثم باللاأخلاقية. إنه لا يزيل المنافسة ولا يوفر الإشباع التام للرغبات. لهذا السبب قال لاوزي، "بالتالي فقط عندما يضيع الطريق (داو)، ينشأ مذهب الفضيلة. فقط عندما تضيع الفضيلة، ينشأ مذهب الإنسانية" (داوْدَجِنغ، الفصل 38)[1].

لأن الأخلاقية، حسب لاوزي، عاجزة عن توفير السلام والسعادة، فيتوجب اعتبارها حلاً عاجزاً لمشكلة بلوغ السلام والتناغم، ويتوجب التخلي عنها لمصلحة حل آخر. لكن لا يمكن التخلي عن الأخلاقية من دون تغيير للأوضاع التي تؤدي على الدوام إلى تنظيم الفعل بقواعد أخلاقية. هذه الأوضاع، وهي عالم من المنافسة والنزاع، حيث الأقوياء يخضعون الضعفاء لأجل ملذاتهم، هي حصيلة العمل لإشباع الرغبات. لأن العمل لإشباع الرغبات يؤدي لحالات تتطلب الأخلاقية، فلا يمكن التخلي عن الأخلاقية إلى أن يتم التخلي عن الرغبات كمصادر للفعل. السبب في أن العمل بدافع الرغبات يؤدي إلى الشر هو أنه مناقض **للطريق**، لأن الداو العظيم دائماً من دون رغبات. فالخير لا يتحقق بالفعل الناشئ عن الرغبات، بل عبر الفعل بصورة طبيعية، بالاستلهام من بساطة الداو، حسب لاوزي.

---

(1) كل الاقتباسات، ما لم يذكر خلاف ذلك، مأخوذة من: Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963).

اللافعل (وُوَي) والطبيعية (زِيران)

اللافعل (Nonaction) وُوَي (Wuwei) مفهوم داويّ مهمّ. إنه يعني عدم القيام بشيء باستثناء ما ينجم بحرية وتلقائية من طبيعة الفرد الخاصة. الأفاعي لا يجب أن تحاول المشي أو الطيران، فـ وُوَي الأفاعي هو الزحف. كما أن وُوَي الطير هو أن يطير، ومحاولة الزحف ستكون فعلاً إكراهياً له. مفهوم اللافعل متأسس في فهم أن القيم تعكس التمييزات التي نقوم بها عندما نفكر بالأشياء. النقد الداويّ للغة والمعرفة الاتفاقيتين يبحث عن تحريرنا من التمييزات المصطنعة التي عادة ما نستخدمها عند محاولة تقرير كيفية الفعل. كتاب اللاوزي يحتفي باستخدام المفارقات لتحريرنا من التمييزات المتصلبة والمصطنعة التي تجسدها عادة الأفكار الاتفاقية والكلام الاتفاقي. مثلاً، "عندما يعرف كل البشر في العالم الجمال كجمال، سينشأ الإقرار بالقبح. عندما يعرف الجميع الخير كخير، سينشأ الإقرار بالشر" (الفصل الثاني). أو، يقول عن الحكيم، الذي يعرف الداو أنه "غير مميز وباهت" بينما يقول عن الشخص الجاهل العادي أنه "لامع ومميز" (الفصل 20). أو، بمعارضته لفضائل متبعي الأخلاقية الاتفاقية مع فضائل متبعي الداو: "أولئك أصحاب الفضيلة العليا ليسوا فضلاء، بالتالي لديهم الفضيلة؛ لكن أصحاب الفضيلة الدُنيا هم دائما فضلاء، وبالتالي لا فضيلة عندهم" (الفصل 38). مفارقات كهذه تحرك القراء خارج قبولهم العادي الواثق من نفسه للفكر والكلام الاتفاقيين (Conventional)، محررة إياهم ليفكروا بطرق أعمق وأكثر حرية.

للساعين إلى تحقيق رغباتهم طريق الجشع والفساد؛ بينما العيش ببساطة، بلا رغبات متطرفة، يعني الفعل دونما جهد، طبقاً لطبيعتهم. كما يقول لاوزي، "البساطة، التي لا اسم لها، حرة من

الرغبات. ولأنها حرة من الرغبات فهي هامدة. والعالم سيكون في سلام من تلقاء ذاته" (الفصل 37).

إذا تخلى الناس عن الرغبات كأساس للفعل، لماذا عليهم الفعل أصلاً؟ لاوزي يجيب عن هذا السؤال المهمّ بالقول إنّ على الناس تبني طريق الداو، لا بفرض رغباتهم الخاصة على الأشياء، وإنما ببساطة اتباع الطريق الطبيعي للأشياء، لأنه طريقنا الطبيعي في الفعل. مفهوم الطبيعية (Naturalness) (زِيران)، ويعني حرفياً ما تكون النفس (زِي) عليه (ران)" يستعمل لوصف كيفية عمل الداو. لأن الداو هو مصدر "السماء والأرض" وكل ما ينجم عنهما، فإنّ كل الأشياء تجسد طبيعية الداو. كل من الطبيعة والإنسانية لها طريقها الطبيعي للفعل، دَ (De)، أو القوة التي تملكها والتي استلمتها من داو. حسب لاوزي، "الناس يجعلون أنفسهم على نموذج الأرض، والأرض تنمذج نفسها حسب السماء، والسماء تنمذج نفسها حسب داو، وداو ينمذج نفسه حسب الطبيعية (Self-so-Ness) (زِيران)" (الفصل 25). هكذا، يجد الداو تعبيره التام في طبيعية الأشياء، معطياً كل الأشياء طريقاً للوجود وطريقاً للفعل طبقا لطبيعاتها (Natures) الخاصة. ولأن الداو يحاكي الطبيعية (زِيران)، فلا يمكن أن يكون هناك طريق أفضل للناس من اتباع ما هو معطى من الداو في طبيعاتهم الخاصة. ولأن بوسع الناس اتباع الطريق الطبيعي المعطى لهم من الداو، فإنّ لاوزي يوصي بعلم أخلاق (Ethics) وطريقة حكم للناس تتناغم مع الطريق الطبيعي والسهل، داو، وتشجيع الطريق الطبيعي في حياة الناس.

الداو ووظائفه

لأجل فهم نصيحة لاوزي للعمل طبيعياً أو عفوياً بشكل أفضل،

من الضروري التحول إلى تصوره عن داو ووظيفته (دَ). لاوزي، أثناء تحدثه عن أصل أو مصدر الكون، يقول إن من الصعب القول ما **الداو**: "كان ثمة شيء لامتمايز لكنه كامل، وُجد قبل السماء والأرض. بلا صوت ولا شكل، لا يعتمد على شيء ولا يتغير. يمكن اعتباره أُمّ الكون. أنا لا اعرف اسمه؛ أسمّيه **داو**" (الفصل 25). رغم أنه بارع، وخفي، وصعب الاستيعاب، فإنّ داو بوضوح هو مصدر كل الأشياء. في الفصل 42، يقول لاوزي، إبان تحرّيه عن مصدر كل الأشياء في الكون (العشرة آلاف شيء)، "داو ولّدَ الواحد. الواحد ولَّدَ الاثنين. الاثنين ولَّدَت الثلاثة. الثلاثة ولَّدتْ العشرة آلاف شيء". رغم أننا لا نُخبر ما هو الواحد، والاثنان، والثلاثة، من الواضح أن كل شيء تطوّر من داو.

داو

باعتباره المصدر والطريق النهائي للأشياء، من الصعب الحديث عن داو. سِمات الأشياء التي نستطيع بصيغها وصف شيء معين متولدة من النهائي. لانتمائها لما هو متولّد وليس لمصدره، فإنها لا تستطيع وصف المصدر النهائي. لكن داو، كمصدر ليس مجرد لا شيء، لأنه مصدر كل شيء. رغم أنه سابق على كل الأشياء الموجودة، فهو يعطيها الحياة والوظيفة ويؤسس الوحدانية (Oneness) الكامنة وراء كل تنوع وتعددية العالم. لاوزي يتناول هذه المشكلة في حديثه عن الداو قائلاً، "الداو الذي يمكن الحديث عنه ليس الداو الأبدي؛ الاسم الذي يمكن إطلاقه عليه ليس الاسم الأبدي. ما لا اسم له هو أصل السماء والأرض؛ أما المُسمَّى فهو أُمُّ كل الأشياء" (الفصل الأول).

هنا، يخبرنا لاوزي أننا نستطيع التحدث عن داو، لكنه يحذرنا

أننا يجب أن لا نتوهم أن حديثنا عن الداو هو الداو نفسه. أوصافنا للداو محدودة بالضرورة، لأنها ناشئة عن زاوية نظر بشرية محدودة. لكن الداو الأبدي الذي هو المصدر والطريق النهائي للكون لا يمكن استيعابه بواسطة توصيفاتنا، رغم أنها مفيدة وضرورية. الداو، كما هو بذاته، يقال إنه بلا اسم لأنه كمصدر نهائي أبدي فإنه بلا تقسيمات، أو تمايزات أو سمات. حسب لاوزي، فإنه موحد، مثل كتلة غير منحوتة، ثابت في ذاته، رغم أنه مصدر كل تغير. إذا تذكرنا قول لاوزي إنه لم يعرف اسم المصدر الأبدي، قد نستطيع القول إن "داو" هو لا ـ اسم؛ لأنه لا يسمي أي شيء. بالأحرى إنه يشير لما يمكّن الأشياء أن تكون ما هي عليه، وما يعطيها وجودها وطرقها في الفعل.

الوظيفة (دَ)

رغم تعذر القول ما هو عليه الداو في ذاته، فإننا نستطيع التحدث عن وظائفه. لأن داو يسند كل الأشياء في حالاتها الطبيعية، فإنّ وظائفه يمكن أن تُرى، جزئياً على الأقل، عبر النظر إلى كيفية عمل الأشياء طبيعياً. الداو يتجلى في أعمال كل الأشياء، لأن ما تملكه الأشياء الفردية من داو هو دَ، أو وظيفة داو. داو، كمصدر، يقدّم للأشياء وجودها، لكن عمل داو يعطي للأشياء تمايزها وأنماط عملها.

بتفحص أعمال الأشياء في حالاتها الطبيعية، يلاحظ لاوزي أن اللافعل (وُوَي) هو ما ترثه الأشياء من داو كوظيفة لها. يقول، "داو دائماً لا يقوم بفعل، ومع ذلك ليس هناك ما يُترك غير منجَز" (الفصل 37). ما يعنيه بـ "لافعل" هو عدم الشدّ والإجهاد للإنجاز وإنما ترك الأشياء تتم بطريقة طبيعية وعفوية. واحد من الرموز المهمة

لـ دَ، باعتباره قدرة شيء ما على عملِ ما يعمله وأن يصير ما يستطيع أن يصيره، هو الكتلة غير المنحوتة من الخشب التي يمكن أن تصير أي شيء. الكتلة غير المنحوتة هي كلية وبسيطة، غير مقطّعة بالأفعال البشرية لكنها قادرة على أن تكون أنواعاً كثيرة من الأشياء. وفي يدي الفنان الحق، الفنان المستغرق في الداو، فإنها تتحول إلى شيء ما بفعلِ دونما جهد. الفعل المنسجم مع داو هو الفعل الذي لا جهد فيه. هكذا، مباشرة بعد الاقتباس المشار أعلاه، يقول، "إذا استطاع الملوك والبارونات الحفاظ عليه [الداو]، فكل الأشياء ستتحول تلقائياً" (الفصل 37). إذا تمسك حاكم بطريق داو، فستسير الحكومة بطريق تلقائي وطبيعي. لن تكون هناك حاجة لقوانين، وعقوبات، وسخرة، وحروب قاسية.

نصيحة لاوزي للحكام هي أن عليهم أن يحكموا "أقلّ ما يمكن"، وأن يتمسكوا بالطريق الطبيعي، ويتركوا الناس وشأنهم. ما على الحاكم إبقاؤه في ذهنه هو أن "حكم بلد كبير هو كطبخ سمكة صغيرة"، فعند طبخ سمكة صغيرة، على الشخص الحذر من الإفراط في طهيها ومعالجتها، لأن ذلك سيتلفها. عند حكم بلد، يجب الحذر من دفع الناس بشدة، وإكراههم على التمرد. عندما يكون الناس راضين، لن تكون هناك حاجة لتمردات أو حروب. بالتالي، الطريقة السهلة للحكم هي إعطاء الناس ما يريدونه وجعل الحكومة تتطابق مع إرادتهم وليس السعي إلى إكراههم على التطابق مع إرادة الحكومة.

الحاكم الذي يعرف **داو** ودَ الناجمة عنه يعرف كيف يبقى خارج طريق الناس ويخدمهم دونما تطفل. هكذا، يقول لاوزي أن الناس "يصعب حكمهم لأن الحكام يفعلون أشياء كثيرة جداً" (الفصل 25). بالانسجام مع وظيفة داو، يقول لاوزي، "أدِرْ الإمبراطورية بعدم

الانخراط في نشاط". لدعم هذه النصيحة، يشير أنه "كلما كثرت المحرّمات والممنوعات في العالم، كلما صار الناس أكثر بؤساً" و"كلما جُعلت القوانين والأنظمة أكثر هيمنة، كلما كان هناك لصوص وسرّاق أكثر" (الفصل 57).

عندما يقترح لاوزي أن الحاكم ينبغي أن يعرف سُبُل الداو، وأنه في حكمه، يحاكي وظيفة الداو، فهو يضع في ذهنه أن كمال كل الأشياء كامن في التعبير عن الداو الذي فيها. وواجب الحاكم هو ترك الداو يعمل بحرية، وليس محاولة مقاومته وتغيير وظيفته. طبيعة الداو، وكيفية عمله، تتبديان في الفصل الرابع من داوْدَجِنغ:

الداو (هو)

الداو فارغ (كوعاء)
قد يُستعمل، لكن سِعَته لا تُستنفد أبداً.
لا قعر له، وربّما أصل الأشياء جميعاً.
إنه يحد من حدّته.
يفكّ تشابكاتِه.
يخفف ضوءَه.
يصير واحداً مع العالم المُغبَر.
عميقاً وساكناً، يبدو موجوداً إلى الأبد.

القول إن داو فارغ يعني الإشارة إلى أنه بلا سمات، فارغ من كل تحديد، لأنه إمكان ومصدر كل تحديد. رغم فراغه من الأشياء المحددة، فإنه الأكثر فائدة من بينها. فكما أن أكثر الجوانب فائدة من البيت هو الفراغ ـ أي فضاء البيت ـ كذلك أكثر الأشياء فائدة في داو هو فراغه من السمات، لأن هذا يعني أن له سعة غير محدودة. هكذا، فراغ داو مرادف لكونه المصدر اللانهائي لكل الأشياء.

عمل داو أبدي ومتكرر الحدوث، يُنتج كل الأشياء ويوجه كل الفعاليات. مقارنة عمل داو مع الحد من الحدة، وفك التشابكات، وتخفيف الضوء، تجذب الانتباه إلى الانقلاب (Reversal) كحركة للداو. الدرس الذي يستخلصه الداويّون من هذا أنه عندما تصل الأشياء إلى أحد الحدود القصوى، فإنها تنقلب وتتجه إلى الحد الأقصى الآخر. فعندما تصير باردة جداً، مثلاً، فإنّ الانقلاب يبدأ وتأخذ الأشياء تصير أدفأ. وعندما تصل لأقصى دفئها، يبدأ الانقلاب وتبدأ تبرد. هذه هي طريقة الطبيعة كما تُرى في مرور المواسم. بالطريقة ذاتها، عندما يصير الإنسان فخوراً ومزهواً بشدة، فإنّ العار والإذلال سيتبعان. معرفة أنواع الانقلاب المكونة لحركة داو، وتكييف المرء لنفسه مع هذه الحركات، هو الطريق إلى السلام والرضا، تماما كما أن الشخص لا يرتدي ملابس خفيفة في الشتاء ليعاني البرد، أو ملابس سميكة في الصيف ليعاني الحر، بل يرتدي الدافئ في الشتاء ويبتهج بالبرودة، ويرتدي الخفيف في الصيف ويبتهج بالدفء، هكذا ينبغي على المرء أن لا يقاوم الطريق الطبيعي، بل أن يعمل بانسجام مع طريق الداو العظيم في كل الأشياء.

أن ندرك أن الداو يصير واحداً مع العالم المغبَر يعني أن نفهم أن داو ليس تِرْسِنْدالياً (Transcendental)، بل محايث (Immanent). بمعنى عدم انعزاله عن العالم، وتوجيهه من بعد، بل العمل من خلال العالم، وإمكان تمييزه عبر عمل هذا العالم. داو لا يوجد بمعزل عن الحياة بل ضمن الحياة في العالم. هكذا، فنصيحة لاوزي هي التخلي عن الرغبات المتطرفة والاندماج مع داو. بالتالي يستطيع الشخص التسامي على تمايزات الخير والشر. عندما ينبع كل النشاط من داو، باعتباره المصدر الفعلي للوجود، فستكون الإنسانية عندها في وحدة مع العالم ويتم بلوغ التناغم.

أسئلة للمراجعة

1 ـ قارن بين الداويّة والكونفوشيوسية. كيف تتشابهان؟ وكيف تختلفان؟

2 ـ ما الذي يقصده لاوزي عندما يقول، "بالتالي يُفقَد الداو عندما تظهر عقيدة الفضيلة فحسب. وعندما تُفقد الفضيلة، فقط حينها يظهر مذهب الإنسانية"؟ هل هذا نقد للطريقة الكونفوشيوسية؟ إذا كان كذلك، على اي أساس؟

3 ـ ما هو الداو الذي يشير إليه لاوزي؟ كيف يعمل؟

4 ـ ما هو الـ وُوَي (اللافعل)؟ لماذا هذه الفكرة مهمة للداويّة؟

5 ـ حسب دوادجنغ، كيف يجب أن يحكم الحاكم؟

مراجع إضافية

The Daodejing of Laozi, translation and commentary by Philip J. Ivanhoe (Indianapolis, IN: Hackett, 2002), is an excellent recent translation with a helpful introduction.

The Way of Lao Tzu (Tao-te ching), translated by Wingtsit Chan (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, Library of liberal Arts, 1963), is a classic translation and study of the *Daodejing*.

Dao-De-Jing: A Philosophical Translation, translated by Roger T. Ames and David L. Hall (New York, Ballantine Books, 2003), as the title suggests, focuses on the philosophical aspects of the Daodejing.

Effortless Action: Wuwei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China, by Edward Slingerland (New York: Oxford University Press, 2003), is an interesting analysis of this central Daoist concept.

Lao-tzu and Tao-te-ching, edited by Lvia Kohn and Michael LaFargue (Albany, NY: SUNY Press, 1998), is an interest-

ing, broad-ranging collection of essays on the Daodejing.

Tao Te Ching, Part Two, translated by Din Cheuk Lau (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), is an excellent translation of the Ma-Wang-Tui manuscript of *Lao-tzu,* the oldest authentic version of the text available. It is accompanied by an excellent introduction and useful comparisons with the Wang Bi text-which is translated in Part One.

الفصل التاسع عشر
داويّة جْوانْغزِي

جْوانْغزِي

بعد قرون عدة من اللاوزي (the Laozi)، جاء النص التأسيسي الثاني للفلسفة الداويّة والتقليد الديني، الجْوانْغزِي (The Zhuangzi). هذه القطعة الأدبية الرائعة، المتكونة من ثلاثة وثلاثين فصلاً، أثرت بقوة على امتداد شرق آسيا. فبامتلائها بالحكايات الجميلة، والقصص الخرافية، والحديث المجازي، فإنّ الجْوانْغزِي يبدّد نزوعنا لاستخدام اللغة بطريقة أداتية ويحررنا من التعلق بالحقيقة المصطنعة. إنه يدعونا لاستعمال خيالنا لاستكشاف إمكانات جديدة. التقليد يَنسب النص للفيلسوف جُوانْغزِي (تقريباً 369 ـ 286 ق.م.)، وهو ربما معاصر لمَنْغزِي. الباحثون المحدثون يعتقدون أن "الفصول الداخلية" (Inner Chapters) السبعة فقط مكتوبة فعلياً بواسطته، بينما الفصول الستة والعشرين الأخرى مكتوبة بواسطة تلامذته وأتباعه. العديد من الشروح المهمة كتبت على الجْوانْغزِي، بما في ذلك الشرح الفلسفي الشهير من غو سيانْغ (Guo Xiang) (توفي 312 م.)، الذي يركز على فهمه لفلسفة التلقائية في الجْوانْغزِي، وشرح آخر بواسطة

تْشنغ سوانيْنْغ (تقريباً 620 ـ 670)، وهو معلّم ديني داويّ.

جْوانْغْزِي طور فلسفة، مثل لاوزي، تشدد على أن يكون الإنسان في تناغم مع داو الطبيعة. كلا المفكرين اعتبرا داو الكل اللامتمايز، القائم بذاته، بلا حدود، العظيم، غير المرئي، والمتعذّر سماعه، أصل كل الأشياء، والقوة الموحدة المتغلغلة في كل شيء. لكن كانت هناك على الأقل **خمسة** اختلافات مهمة. **أولاً**، بالنسبة للاوزي، رغم أن المستقبل كان لا نهائياً، فالماضي كان نهائياً، لأنه فكر أنّ لا بد من وجود بدايةٍ في الزمان. جْوانْغْزِي اعتبر الداو لا نهائياً حقاً، سواء في الماضي أو المستقبل، كاشفاً بلانهاية عن غناه. **ثانياً**، بينما كان اللاوزي ممتلئاً بالنصائح السياسية للحكام، فهناك افتقار تام إلى التشديد السياسي في الجْوانْغْزِي. فجْوانْغْزِي مهتمّ بكيفية استطاعة الفرد عيش حياة تامة وذات معنى بتناغم مع داو. ولا يحاول تقديم النصيحة للحكام لاعتقاده بأن المجتمع وحكامه جزء من المشكلة. وجْوانْغْزِي يقترح أنه لاتباع الداو، يحتاج الناس إلى الانسحاب من المجتمع. **ثالثاً**، بانفصاله عن تشديد لاوزي على الداو الغامض والمتعالي (Transcendent)، فإنّ جْوانْغْزِي مهتم حصرياً تقريباً بتجليات الداو **هنا والآن**. **رابعاً**، وبخلاف تشديد لاوزي على صيانة الحياة، يؤكد جْوانْغْزِي على الحياة بامتلاء، وهو ما يتطلب دحر خوف الإنسان من الموت. هذا مرتبط بتصور جْوانْغْزِي بأن الإنسان الحكيم روح حرة، وتجواله الحر والسهل ـ وهو عنوان الفصل الأول ـ يجعل منه شخصاً حراً من الذهنية الأداتية المحددة التي تعمل بمقولات مسبقة التصور، وبالتوافقات الاجتماعية. **خامساً**، بخلاف لاوزي، لدى جْوانْغْزِي تثمين عميق للنشاط البشري، كما يُرى في الأمثلة العديدة عن الفنانين والحرفيين

المصورين ممن يعملون على الداو الذي يجسدونه. الفن الخالق نوع عميق من اللعب يفتح الإنسان على القدرة الخلاقة للداو[1].

جْوانْغْزِي طور أيضاً مفاهيم العفوية التامة في الطبيعة، والنشاط التحولي المستمر للأشياء، والوحدة الكامنة وراء كل الوجود. واقعاً، مفهومه عن الداو هو أنه ببساطة كلية عمليات التحويل الذاتي التي تصنع العالم. أنه يصف التحويل الذاتي التلقائي للأشياء بالقول إن حياة الأشياء هي مثل خبب الحصان وجريه. فهي تُحوَّل في كل حركة، وهي تتغير في كل حركة. ثم يسأل بعدها، "إذاً، ماذا عليك فعله؟" "إذاً، ما الذي عليك لا ـ فعله؟" ويجيب "ببساطة"، "فقط أترك الأشياء تتحول بذاتها (زِيهاو)"[2].

لكي يكون في تناغم مع داو فإنّ التحويل الذاتي يتطلب تخلي الشخص عن مقاومة التغير. بدل الصراع مع التغير والتأسّي على ما تم فقدانه، يحتاج الإنسان تغيير استجابته العاطفية بحيث يستطيع خبْرَ البهجة والاحتفاء بالتغيرات والتحولات الطبيعية التي تكوّن الداو. في القصة الشهيرة حول رد فعل جْوانْغْزِي على موت زوجته، نجد مثالاً ممتازاً على الاستجابة العاطفية المتغيرة المؤسسة على التفكّر الداويّ. حسب هذه القصة، فإنّ المعلّم هُوَي سمع أن زوجة المعلم جْوانْغْزِي ماتت، فمضى إليه لتقديم تعازيه. ولكن لدهشته العظيمة وجد جْوانْغْزِي ممدداً على الأرض، ويضرب إيقاعاً على إبريق شاي مقلوب، ويغني أغنية. شاعراً بالفظاعة، احتج هُوَي عليه معترضاً:

(1) هذا الفصل استفاد بطريق مختلفة من العمل المتأخر لأنغوس غراهام (Angus Graham) خصوصاً في: Angus Graham, *Chuang-Tzu: The Inner Chapters* (Indianapolis, IN: Hackett, 2001).

(2) انظر: Victor H. Mair, *Wandering on the Way* (Honolulu, HI: University of Hawaii, 1998), p. 158.

"لقد عاشت معك، ربّت أولادك، كبرت معك، والآن ماتت. من السيئ جداً أن لا تبكي لأجلها، ولكن أليس من التمادي أن تتمدد، وتقرع إبريقاً، وتغني؟"

"لا مطلقاً" أجاب جْوانْغْزِي. "أولاً، بعد أن ماتت، كيف لي أنا بالتحديد، من دون الناس جميعاً، أن لا أكون حزيناً؟ لكني تفكّرت ببدايتها وأدركت أنها لم تولد أصلاً. ليس فقط لم تولَد، بل لم تكن لها صورة أصلاً.

ليس فقط لم تكن لها صورة، بل أصلاً لم يكن لها نَفَس حيوي (تْشِي). بالاختلاط مع الضبابية، حدث تحول وكانت هناك صورة، والصورة تحولت، وكان هناك نفس، والآن حدث تحول آخر وماتت. هذا مثل الانتقال في الفصول الأربعة، من الربيع إلى الخريف، من الشتاء إلى الصيف. هناك ترقد هي الآن مباركة في غرفة واسعة. اذا كنتُ تبعتها بالصراخ والنواح، أعتقد أنها كانت ستعجز عن البقاء مع الطريق الذي عليه الأشياء (منْغ)، لذا توقفتُ"[(3)].

هذه القصة تبين إصرار جْوانْغْزِي على فكرة أنه لأجل أن نكون أحراراً من الخوف والمعاناة التي يسببها التغير لمن لا يستطيعون التكيف معه، نحتاج توسيع أفق نظرتنا. نحتاج فتح أذهاننا، وتحرير أنفسنا من تحديدات اشتراطاتنا وظروفنا. عندما خطا جْوانْغْزِي إلى الخلف ونظر بحسه العميق لخسارته الشخصية، كان قادراً على أن يرى موته وخسارته في ضوء جديد، يراه من منظور تغير آخر في العملية الكونية للتحول. إنها عملية التفكّر في كيفية التكيف مع التغير

(3) المصدر نفسه، ص 168-169.

ما قاد جْوانْغْزِي إلى التشديد على أن الحرية النهائية تُنال عبر التماهي مع الداو، باتباع إيقاع الخلق الكوني، وليس باستعمال الذهنية الأداتية أو بإنجاز الأدوار والوظائف الاجتماعية.

الإنسان الحكيم، في تطوافه الحر والسهل، لا يفرض مقولاته الذهنية على الأشياء، بل يتعلم ترك التفكير الأداتي يمضي وكذلك مقولاته وأحكامه المسبقة التصور ليستطيع رؤية الأشياء على ما هي عليه. وهذا يتطلب تطوير الثقة في قدرة الذهن على الاستجابة حدسياً وتلقائياً لأنماط التغير. إنه يعني رؤية وتصنيف الأشياء من منظور داو. وكما يقول جْوانْغْزِي، "فقط امضِ مع الأشياء ودعْ ذهنك يطوف. ائتمنْ نفسك لدى الحتمية وارفدْ على هذا النحو ما هو مركزي. هذا هو المسار النهائي"[4].

في تفحصه للأنواع المختلفة من المعرفة، قدّم جْوانْغْزِي مُحاجّات لاستعمال الطرق الاتفاقية للمعرفة لأجل فهم أنفسنا والآخرين بطريقة أولية ومشروطة، ورفض المعرفة الاتفاقية باعتبارها المعرفة الأكثر كمالاً. في فقرة ممتعة من الفصل المهم "التصنيف الموازِن للأشياء" (تْشِي ـ وو ـ لن)، يشدد جْوانْغْزِي على أن معرفتنا العادية تعرف دائماً جانباً من الأشياء من منظور معين. وعندما يصير شيئاً ما، كان معروفاً بطريقة معينة من منظور معين، معروفاً من منظور مختلف بطريقة مختلفة، عندها "هذا الشيء" المعروف في المنظور الأول، سيُرى مختلفاً، باعتباره "ذلك الشيء". فالرجل الذي يقود جمعاً من الناس، عند النظر إليه من منظور مختلف، يصير الرجل الملاحَق من حشد غاضب. هذا هو سبب قول جْوانْغْزِي، "كل شيء له جانبه الـ **ذاك** وجانبه الـ **هذا**. والشخص لا

(4) المصدر نفسه، ص 35.

يستطيع أن يرى جانب الـ **هذا** لشيء معين إذا نظر إلى الشيء من منظور جانب الـ **ذاك**؛ الشخص يستطيع أن يرى جانب الـ **هذا** إذا نظر إلى الشيء من منظور جانب الـ **هذا**. هكذا يستطيع الشخص أن يقول إن الـ **ذاك** والـ **هذا** يأتيان من بعضهما"[5].

إنها الطريقة التي تُعرَف بها الأشياء، المنظور الذي يختار جوانب مختلفة، والذي يجعل الأشياء ما هي عليه أو مختلفة. بهذا المعنى للمنظور المحدِّد لكون الشيء المعروف هو **هذا** أو **ذاك**، شيئاً متشابهاً أو مختلفاً، فإنّ "الـ **ذاك** والـ **هذا** يأتيان من بعضهما". القدرة على تحديد وتمييز الجوانب المتنوعة للأشياء المختلفة التي نعرفها بالسُبُل الاعتيادية لا تجلب فقط كل امتيازات المعرفة العادية، وإنما نَكون أيضاً، عبر وعينا بأن معرفتنا مؤسسة بواسطة المنظورات المعرفية، أقرب قليلاً إلى افتراض منظور واسع أقل تحديداً.

المعرفة العادية رغم فائدتها، محدودة جداً لاستيعاب بالداو. هكذا، يمضي جْوانْغْزِي للقول عن الشخص المتحد مع الداو، "الحكيم ليس محدداً بمجرد النظر لهذا الجانب أو ذاك [من وجهة النظر المحدودة] وإنما ينظر إلى كل جوانب الأشياء في ضوء الطبيعة. عبر التأكيد على الحاجة للمضي وراء تحديدات المعرفة العادية، يستمر بالقول، "عندما يتوقف النظر إلى جانب الـ **هذا** أو جانب الـ **ذاك** كمتناقضين، فهذا يسمى "محور تبني زاوية نظر الداو". الشخص المتمكن من المحور مثل شخص يقف في المركز الذي تدور حوله كل الأشياء في تغير نهائي: هكذا يستطيع الشخص التعامل مع التغير اللانهائي من زاوية نظر داو، وسط العديد من تجليات الـ **هذا** والـ **ذاك**. لهذا يُقال إن أفضل طريقة للنظر إلى

---

(5) كما مترجم بواسطة بو مو (Bo Mou) في *Personal Communication*.

الأشياء هي النظر إليها في الضوء [ضوء الطبيعة][6].

رغم أن فهم الداو قد يكون في النهاية وراء حدود المعرفة المفهومية والتحليل العقلاني، فهناك أسباب جيدة للنظر جدياً للطريق الداويّ للحياة، كما يشير جْوانْغْزِي. جْوانْغْزِي مقتنع بأن السعادة الحقيقية تتطلب ترك عالم الخبرة والمعرفة العاديين وتحديد النفس بلانهائية الكون، وبالتالي إدراك الفردية (جن ـ جُن). هذه القناعة تتضح بجلاء كبير في وصفه للشخص الذي نال الحرية الكاملة. عن الإنسان الحر، الحكيم الحق، يقول جْوانْغْزِي:

افترض أن هناك شخصاً يسوق عربته عبر استواء الكون، يطوف في تحول العناصر الستة، ويقوم بالتالي بنزهات في اللامحدود، ما الذي لديه ليعتمد عليه؟ لهذا يقال إن الإنسان الكامل لا نفس له، الإنسان الروحي لا إنجاز له، الحكيم لا اسم له[7].

المقصود من هذه الإشارة أن الذهن العادي، الذهن الأداتي (Instrumental) (جي ـ زن)، الكفؤ في استخدام الوسائل لنَيل الأغراض العملية، محدود ومصطنع جداً ليعرف داو. جْوانْغْزِي يشبه وظيفة الذهن الميكانيكي الأداتي برمي سهم من قوس: "الآن يطير الذهن قُدماً بصورة ميكانيكية كسهم قوس، ليكون المحكّم بين الصواب والخطأ. الآن يظل في الوراء كما لو أنه أقسم على الاحتفاظ بما اؤتُمن عليه. بعدها، عندما يُقبل التحلل التدريجي، مع تلف الشتاء والخريف، ويغرق في اهتماماته، يظل يسير في مساره، ولا يعود أبداً. في النهاية، مهترئاً وحبيساً، ينطبق كمجرى

(6) المصدر نفسه.

(7) كما مقتبسة من: Fung Yu-Lan, *History of Chinese Philosophy*, trans. by Derek Bodde (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1952), vol. 1, p. 243.

تصريفٍ قديم، والفشل لن يرى النور ثانية[8].

الذهن الأداتي

عند انحباسنا في الذهن الأداتي لا نستطيع خبْرَ حرية التحول الذاتي العفوية عبر الاندماج مع الأنماط الخلاقة للداو. بالأحرى، كما يقول جْوانْغزي في الفقرة أعلاه، بقاؤنا محبوسين في الذهن الأداتي يسد طريق حياتنا مثل مجرى تصريف مسدود، مضائلاً ومعتماً تدفق حياتنا، حاكماً علينا بتحلل تدريجي.

بالتالي، يقترح جْوانْغزِي أن زاوية النظر المحدودة في الذهنية الأداتية، المستندة إلى المقولات المسبقة التصور والتمييزات المفهومية، ينبغي أن توسع لزاوية نظر غير محدودة. بلوغ هذه الزاوية غير المحدودة يعني أن نصير واحداً مع الداو، الطريق الأساسي للكون. إنه يحاجج، بعبقرية كبيرة، لأجل قبول زاوية النظر غير المحدودة، بمحاولة تبيان أن هذه الزاوية، المؤسسة على القيم والمعرفة الاتفاقية، المؤسسة على الذهنية الأداتية، غير ملائمة لنَيل الفردية الأصيلة (جِن - جُن) المتأتية من الاندماج مع الداو.

المُحاجّات ضد المعرفة الاتفاقية

رغم إقراره بالفائدة الأولية والعملية للمعرفة الاتفاقية، فإنّ لجْوانْغزِي أربع مُحاجّات ضد قبول المعرفة الأداتية، العادية، كمعرفة ملائمة لنَيل التحول الذاتي الأصيل: **(1)** مُحاجّة نسبية التمييزات **(2)** مُحاجّة تتام الأضداد **(3)** مُحاجّة المنظورات، و**(4)** المُحاجّة الريبية العامة.

---

(8) انظر لين يوتانغ (Lin Yutang) ص 13.

المُحاجّة الأولى، من نقطة نسبية التمييزات، تلاحظ أن الأحكام عن القيمة ومسائل الذوق ذاتية، وبالتالي نسبية. طعام معين قد يبدو حامضاً لـ س ولكن حلواً لذوق ص. التفكير حول نسبية التمييزات قد يكون حسناً لـ أ، وسيئاً لـ ب. هذا النسبية ماثلة في كل التمييزات. جْوانْغْزِي يعطي عدداً من الأمثلة عن نسبية التمييزات: "لنأخذ، على سبيل المثال، دعامة كبيرة ودعامة صغيرة، امراة قبيحة وهْسِي - شِيه (Hsi-shih) [امرأة جميلة شهيرة في الصين القديمة]، أو الكَرَم، والغرابة، والخداع، والشذوذ. الداو يعرفهم جميعاً باعتبارهما واحداً"[9]. بالقول إن الداو يعرف جميع هذه الاختلافات كشيء واحد، يزعم جْوانْغْزِي أن كل أنواع التمييزات نسبية حسب منظور معين. أما من منظور مختلف، وهو منظور الداو، ليس هناك اختلافات بين هذه الأشياء. جْوانْغْزِي يعطي أمثلة أخرى عن نسبية التمييزات: "ليس هناك في العالم شيء أعظم من رأس شعره نتفة شعر تنمو في الخريف، بينما جبل تاي جبل صغير. لا أحد يعيش أكثر من طفل يموت وليداً، ولكن بينْغ - تْسو (الذي عاش مئات عديدة من السنين) مات مبكراً. الكون وأنا نوجد معاً، وكل الأشياء وأنا واحد"[10]. هنا أيضاً يزعم جْوانْغْزِي أن التمييزات فاعلة فقط من منظور محدد؛ أما من منظور الداو، فهذه التمييزات نفسها لا معنى لها.

السبب الأساس لاعتبار جميع التمييزات نسبية هي أن السمات

---

(9) انظر: Wing-tsit Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press), p. 184.

(10) المصدر نفسه، ص 186.

التي تُعزى للأشياء أو الأحداث عند القيام بالتمييزات تتولد بواسطة الذهن الأداتي لتناسب أغراضه الخاصة. يقول جْوانْغْزِي، "الطريق يصير كذلك عندما يسير عليه الناس، والأشياء تصير كذا وكذا [بالنسبة للناس] لأن الناس يسمّونها كذا وكذا. كيف صارت كذلك؟ صارت كذلك لأن الناس يقولون إنها كذلك. وكيف لم تصبح كذلك؟ لم تصبح كذلك لأن [الناس] يقولون إنها ليست كذلك"[11]. الحِجاج لنسبية التمييزات يبين نسبية المعرفة الاتفاقية. إذا كانت مفاهيم الخير، والكبير، والحلو، نسبية، فإنّ المعرفة بالخير، والكبير، أو الحلو، نسبية أيضاً، لأنها مؤسسة على المفاهيم النسبية.

هذه المُحاجّة موجهة مبدئياً ضد الكونفوشيوسيين والموهيين، فكل منهم زعم أنّ لديه معرفة بالصواب والخطأ، ومع ذلك يختلفان مع بعضهما في كل نقطة. يقول جْوانْغْزِي، "لقد نشأت الجدالات بين الكونفوشيوية والموهية، حيث كل منهما تعتبر صواباً ما تعتبره المدرسة الأخرى خطأً"[12]. كان الموهيون براغماتيين، يقبلون التطبيق كمعيار للمعرفة. نظرتهم كانت أن المعرفة ممكنة، لأنه في الأساس، يعيش الناس بطريقة كهذه ليتحاشوا الكثير من الأشياء البغيضة. وحيث أن صواب وخطأ الأفعال على أساس براغماتي أو نفعي يتحددان بمقدار المسرة أو البغض على التوالي، فإنّ الصواب والخطأ يمكن معرفتهما ببساطة عبر النظر إلى المسرة أو البغض الناجمين عن الأفعال. الكونفوشيوسيون، من جانب آخر، دافعوا عن أن معرفة الصواب

(11) المصدر نفسه، ص 183-184 (Brackets are Chan's).

(12) المصدر نفسه، ص 182.

والخطأ تتولد مباشرة وحدسياً من الحس الأخلاقي الداخلي.

جْوانْغْزِي يستعمل مُحاجّة النسبية ليبين أن السرور والبغض مفهومان نسبيان، ورغم أن الناس قد يظهرون مستمرين جيداً في هذه الحياة، فهذا قد يكون مجرد ظهور وليس الحال الفعلية مطلقاً. فوق هذا، ليس واضحاً كيف أن التطبيق يمكن أن يكون معياراً للمعرفة، وقد يكون من المحتمل أن ليس هناك سبيل لمعرفة أن التطبيق معيار واف للمعرفة أم لا. حيث إن التطبيق الذي قد ينجح مرة قد يفشل أخرى. في الفصل المعنون "فيضانات الخريف" يقارن جْوانْغْزِي بين طريقتين لتأمين مركز معين، وهو في هذه الحالة مركز الإمبراطور، إما بواسطة قتال الشخص لأجله أو الانتظار ليوهَب له. بمقارنة ممارسات الأباطرة السابقين، يقول جْوانْغْزِي:

في أزمنة سابقة، نال شُن (Shun) العرش الممنوح من ياو (Yao) وصار إمبراطوراً، بينما أخذ تْشِيه (Chih) العرش الممنوح من كواي (K'uai) وآل إلى دمار. تانْغ (T'ang) وكذلك وُوْ (Wu) تصارعا لأجل عرش وحكما، بينما حارب بو ـ كُنْغ (Po-kung) لأجل عرش وقضى نحبه. بالحكم من خلال هذه الحالات، فإنّ مُلائَمة المنافسة أو الإذعان، سلوك ياو أو تْشِيه، سيكون نبيلاً مرة ووضيعاً أخرى، ولا يجب اعتباره ثابتاً[13]...

إذا كان الفعل الصواب يتحدد بالتطبيق الناجح، والخاطئ يتحدد بالتطبيق الفاشل، فإنّ الأمثلة التي استعملها جْوانْغْزِي تبين أن القتال لأجل العرش أحياناً، والانتظار ليُمنح للشخص، كلاهما

(13) مترجمة بواسطة: A. C. Graham, *Disputers of the Dao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, IL: Open Court, 1989) p. 207.

صائبان أحياناً، وخاطئان أحيانا أخرى. لكن المعيار الذي لا يميز بين الخطأ والصوب ليس معياراً على الإطلاق، وعليه، يقول جْوانْغْزِي، "يجب أن لا يعتبر ثابتاً".

بالنسبة للكونفوشيوسي، تكمن المشكلة في تبيين أن الحس الأخلاقي، المفترض به أن يقدّم المعرفة بالصواب والخطأ، هو أقل نسبية من أي حس آخر. جْوانْغْزِي يقدّم حواراً بين غابتوث (Gaptooth)، الذي قد يمثل الموقف الكونفوشيوسي، ووانْغ نِي (Wang Ni)، الذي ربما يعبر عن وجهة نظر جْوانْغْزِي الخاصة:

غابتوث يسأل وانْغ نِي:

هل تعرف شيئاً تتفق عليه كل الأشياء الأخرى بأنه "ذاك هو الصواب" (That's it)؟

"كيف سأعرف ذلك؟"

"هل تعرف ما لم تعرفه؟"

"كيف سأعرف ذلك؟"

"إذاً هل كل شيء لا يعرف أي شيء؟"

"كيف سأعرف ذلك؟ مع هذا، دعني أحاول أن أقول: "كيف لي أن أعرف أن ما أسميه معرفة هو ليس جهلاً؟ كيف لي أن أعرف أن ما أسميه جهلاً هو ليس معرفة؟" في حكمي على مبادئ الإرادة الطيبة والواجب، فإنّ الطريقين: "ذاك هو الصواب (That's it)، وذاك ليس الصواب (That's not)، متداخلان بشكل لا فكاك منه، كيف أستطيع التمييز بينهما[14].

(14) انظر: John M. Koller and Patricia Koller, *A Sourcebook in Asian Philosophy* (New York: Macmillan, 1991), p. 458.

هنا يبدو جْوانْغْزِي يستعمل نسبية المعرفة لدعم الموقف الرّيبيّ، لأن من المتعذّر معرفة المزعوم كمعرفة باعتباره معرفة حقاً. الكونفوشيوسيون، لاسيما مَنْغْزِي، الذي لعله المقصود بكلام جْوانْغْزِي، يزعمون أن الإرادة الطيبة والواجب يمكن معرفتهما بواسطة الحدس الأخلاقي. جْوانْغْزِي يلقي شكّاً حول هذا الزعم، مقترحاً أن ليس هناك طريقة لمعرفة أن معرفة مزعومة معينة هي معرفة حقاً. وبالتالي فإنّ الزعمين، "هذا صواب" و"هذا خطأ" (وهما السبيلان لـ "ذاك هو الصواب (That's it)، وذاك ليس الصواب (That's not)) يتعذر تبيين صدقيتهما.

بالطبع يمكن الحِجاج ضد جْوانْغْزِي بأنه إذا كانت كل معرفة نسبية بصورة محضة، فإنّ هذه المعرفة أيضاً، أي المعرفة بأن كل المعرفة نسبية، هي نسبية أيضاً. لكن رأي جْوانْغْزِي هو أنه بسبب نسبية المعرفة، لا نستطيع أبداً معرفة ما إذا كانت معرفةٌ معينة نسبيةً. لن ينفع الرد أنه لا يستطيع أبداً معرفة ما إذا كانت تلك المعرفة، أو أي معرفة، نسبية أم لا، لأن النقطة في مُحاجّة جْوانْغْزِي الريبية هي تحديداً ما يلي: الدفاع على استحالة اليقين، استحالة المعرفة التي لا ريب فيها.

موقف جْوانْغْزِي واضح. إذا كانت صدقية المعرفة هي المشكوك فيه، فالمعرفة اليقينية مستحيلة من دون اقتراف مغالطة منطقية. وحيث يبدو أن لا طريق ثمة، سوى المعرفة، لتأكيد وجود معرفة موثوقة. هكذا، فإنّ مُحاجّة جْوانْغْزِي، على هذا الأساس، تتعذر إجابتها.

تتامّ الأضداد

المُحاجّة الثانية، تتامّ الأضداد، ترى أن أيّ مفهوم (Concept) يتضمن منطقياً نفيَهُ، وأنه من دون النفي، أو الضد، لا يمكن

للمفهوم أن يوجد. الغرض من المُحاجّة هو تبيين أن الإثبات والنفي ببساطة طريقان مختلفان للنظر إلى الشيء عينه. إذا كانت س هي س، فإنّ س هي ليست لا ـ س. أو، أن نفي س هو إثبات لا ـ س. بالنحو عينه، فالصواب والخطأ هما الشيء عينه منظوراً له بصورة مختلفة. إذا كانت س صائبة، فإنّ س ليست خاطئة. إذا لم يكن هناك صواب، لن يكون هناك خطأ (والعكس صحيح). لأنه إذا كانت س صائبة، عندها فإنّ عبارة "س ليست خاطئة" تشير إلى الخطأ الذي هو ليس س. بسبب الخطأ الذي هو ليس س، فإنّ س هي، أو يمكن أن تكون، صائبة. بعبارة أخرى، ما يكونه الشيء يتضمن ما لا يكونه، والأضداد، من نقطة النظر هذه، تصير متتامة. جْوانْغْزِي يقول، "مع ذلك، عندما تكون هناك حياة فهناك موت، وعندما يكون هناك موت هناك حياة. عندما يكون ثمة إمكان، تكون هناك استحالة، وعندما تكون هناك استحالة يكون هناك إمكان. لأن هناك صواب، هناك خطأ، ولأن هناك خطأ، هناك صواب"[15]. كما يقول أيضاً، "ليس هناك شيء ليس **ذاك** وليس هناك شيء ليس **هذا**. بالتالي أنا اقول إن الـ **ذاك** يتولد بواسطة الـ **هذا** والـ **هذا** يتولد بواسطة الـ **ذاك**"[16].

يبدو جْوانْغْزِي يفكر هنا بصيغة أزواج المصطلحات المتلازمة (Correlative). مثلاً، إذا لم يكن هناك مفهوم الأعلى، لن يكون هناك مفهوم الأسفل، والشيء ذاته يصح على اليسار واليمين، الصواب والخطأ، الذات والآخر، وهكذا. بالنسبة لأزواج كهذه من المفاهيم، فوجود أحدها يفترض مسبقاً الآخر وزوال أحدها زوال

(15) انظر: Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, p. 183.

(16) المصدر نفسه، ص 182.

للآخر. قد يُعترض هنا بأنه ليس من الواضح أن كل المفاهيم تعمل فقط كمتلازمات. واقعاً، إذا تحاشى المرء المفاهيم الوصفية وركز على المفاهيم الاسمية فلن يكون من الواضح أبداً ما إذا كان مفهوم معين ممكناً فقط عبر معارضته بمفهوم آخر. بماذ يحتاج مفهوم **حصان** أن يُعارض ليَعمل كمفهوم؟

حسب مُحاجّة جْوانْغزِي، حتى **حصان** يشير، على الأقل ضمنياً، لمفهوم **لا ـ حصان**، لأنه إذا لم يكن هناك مفهوم **لا ـ حصان**، فإنّ مفهوم **حصان** لا يمكن استعماله بصورة يمكن تمييزها(*). بمعنى، سيكون من المحال تقرير ما يمكن أن يُسمى حصاناً وما لا يمكن تسميته كذلك. العجز عن استعمال المفهوم بشكل صحيح بطريقة تميز بين الأشياء دليل كاف للزعم أن الشخص ليس لديه مفهوم على الإطلاق. لكن الشرط الضروري لاستخدام مفهوم بصورة ملائمة هو قدرته على التمييز بين ما يشير إليه وما لا يشير إليه. هكذا، في المثال الحالي، وجود مفهوم **حصان** يتضمن معرفة ما ليس حصاناً، أو مفهوم **لا ـ حصان**. لكن لأن **لا ـ حصان** يشير إلى كل شيء باستثناء **حصان**، و**حصان** يشير إلى شيء واحد فحسب، الخيول، فإنّ جْوانْغزِي يقترح أن من الأفضل استعمال نفي مفاهيم معينة من أجل فهم الكون. يقول، في عبارة شديدة التشفير، لعلها موجهة إلى غُنغْسُن لُنغ (Gongsun Long) من **مدرسة الأسماء**، "بدل استعمال **حصان** لتبين أن حصاناً ما ليس حصاناً، استعمل **لا ـ حصان**"(17).

(*) يمكن ملاحظة الشبه في هذا التصور، كما أرى، مع الفكرة الأساسية لدى سوسور عن طبيعة اللغة المؤسسة على الاختلاف.

(17) انظر: Koller and Koller, *A Sourcebook in Asian Philosophy*, p. 455.

خط التفكير نفسه يمكن استخدامه مع أي مفهوم اسمي، لأن امتلاك مفهوم أي شيء يفترض القدرة على التمييز بين ما يشير إليه المفهوم وما لا يشير إليه، وهذا يتضمن ما لا يكونه المفهوم. بهذه الطريقة يُرى أن مفهوم شيء معين هو دائماً نسبة لما لا يكونه ذلك الشيء. هكذا، يقول جْوانْغْزِي:

الـ **هو** هو أيضاً الـ **آخر**، الـ **آخر** هو أيضاً الـ **هو**. قد يقولون هناك "ذاك هو الصواب، ذاك ليس الصواب" من زاوية نظر معينة. لكننا نستطيع أن نقول هنا "ذاك هو الصواب، ذاك ليس الصواب" من زاوية نظر أخرى. هل هناك حقاً **هو** و**آخر**؟ أم ليس هناك **هو** و**آخر**؟ عندما لا الـ **هو** ولا **الآخر** يجد ضده، فهذا ما يسمى محور الطريق[18].

السؤال الذي يمكن طرحه هنا: ما هو العامل الجوهري (Essential Feature) للمعرفة، **لا ـ حصان** (Not-Horse) أم **حصان**؟ حسب جْوانْغْزِي، الجواب ليس أياً منهما، لأن كليهما ضروريان. هذه المُحاجّة، مصحوبة مع مُحاجّته الريبية، لا تعني أن ليس هناك معرفة حقيقة ولا أن المعرفة الحقيقية مستحيلة، وإنما تعني أننا لن نعرف أبداً (لن نكون متيقنين) من أن معرفة هذا الشيء أو ذاك محتواة فعلاً، أو ما إذا كنا حقاً نملك معرفة أم لا.

مُحاجّة المنظورات

المُحاجّة الثالثة، مُحاجّة المنظورات، تفترض مسبقاً المُحاجّتين السابقتين. من الواضح أن الشيء ذاته يظهر مختلفاً لإنسانين مختلفين إذا كانت منظوراتهما مختلفة. أو، أن الشيء نفسه سيظهر

(18) المصدر نفسه، ص 454.

مختلفاً للشخص نفسه إذا غيّر منظوره. وإذا كان لشخص ما إحاسيس مختلفة، فسيدرك الأشياء بصورة مختلفة. المسألة هي أن الشيء نفسه له ظهورات مختلفة، اعتماداً على المدرِك. فأيٌّ من الظهورات هو الظهور الحق؟

يشير جْوانْغزِي إلى أن هذه الأسئلة يتعذر إجابتها. كل شيء هو ما عليه تماماً وليس شيئاً آخر، وما هو عليه، أمر مستقل عن كيفية ظهوره لأي شيء أو لأي شخص. إنه مشتمَل في نفسه، في منظوره الخاص، والطريقة الوحيدة لرؤيته حقاً هي تخطي منظوراتنا الخاصة والنظر إلى الآخر ككل، من منظوره الخاص. الزعم الضمني عن كيفية وجود الأشياء هو أن كل شيء في العالم كلّ مكتف بذاته وبمنظوره ووظيفته الفريدة. النظر إليه من منظور مختلف تشويه له. لكن هذا لا يعني أن مزاعم المعرفة والأخلاقية، التي دائماً ما تقدّم من منظور بشري محدد، تشوه دائماً الواقع، لأنها دائماً نسبة لمنظور معين. إذا نُظر لأي شيء فقط من زاوية نظره الخاصة، فإنّ الحق والباطل سيختفيان تماماً، كما يفعل الصواب والخطأ. هكذا فالحُكم بأن شيئاً ما حق أو باطل، أو أن شيئاً ما صواب أو خطأ، لأنه منطلق من منظور بشري معين، هو نسبي لذلك المنظور فحسب. لهذا يوصي جْوانْغزِي أن علينا أن نبلغ زاوية النظر غير المحدودة، التي يُرى منها كل شيء في منظوره الخاص. عندها فقط يمكن بلوغ الحرية والسهولة التي تتولد في كل شيء يتبع طبيعياً طريقه الطبيعي.

حسب جْوانْغزِي، "الأشياء لا تَعرف أنها "ذاك" بالنسبة لأشياء أخرى، إنها تعرف ما تعرفه أنفسها فحسب"[19]. يوضح جْوانْغزِي

(19) Koller and Koller, *A Sourcebook in Asian Philosophy*, p. 49

مسألة أن كل المعرفة هي نسبة لمنظور محدد بقصة الفراشة[20].

جْوانْغزِي يحلم أنه فراشة

الليلة الماضية حلم جوانغ تشو [جْوانْغزِي] أنه فراشة، بمعنويات عالية كان فراشة (هل بإظهاره ما كان عليه جارى خياله الخاص؟)، لم يعرف عن تشو. وعندما استيقظ فجأة، كان هو تشو بكل نباهته. لم يعرف هل هو تشو الذي حلم أنه فراشة أم أنه فراشة حلمت أنها تشو.

الشخص الحكيم، بمعرفته أن كل شيء هو كلٌّ من منظوره الخاص، يدرك أن ما تشترك به كل الأشياء هو اتباعها طبيعياً لطريقها، المعطى لها بواسطة داو. هكذا، يقول جْوانْغزِي، "فقط الذكي يعرف كيف يحدد كل الأشياء كواحد"[21]. لكن رؤيتنا للوظيفة الفريدة لكل شيء باعتبارها من الداو الذي تتشارك فيه جميعاً، يتطلب التخلي عن منظور الذهنية الأداتية وتبني المنظور الكوني لزاوية نظر الداو.

حسب جْوانْغزِي، التخلي عن المنظور المحدود هو التخلي عن الصراع الذي يولده، وتبني منظور غير محدود يعني التمتع بالسلام وسكينة اللانهائي:

نحن نقول هذا حق وهذا باطل، إنه كذا أو ليس كذا. إذا كان الحق حقاً فعلاً، فواقع كونه مختلفاً عن الباطل لن يَترك مجالاً للحِجاج. انسَ مرور الزمان (الحياة والموت)، وانسَ التمييز بين الحق والباطل. استرخِ في عالم اللانهائي، وهكذا، أسكنْ عالم اللانهائي[22].

---

(20) انظر: Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, p. 184.

(21) المصدر نفسه، ص 190.

(22) المصدر نفسه، ص 187.

الفكرة وراء حِجاج المنظورات هي أننا، عندما نكون محبوسين في ذهننا الأداتي، نعجز عن معرفة ما هو الشيء في ذاته.

مُحاجّة الريبية

مُحاجّة جْوانْغزِي الرابعة، المُحاجّة الريبية، تزعم أن السؤال، "هل الأمر كذلك حقاً؟" لا يمكن إجابته أبداً. افترض، مثلاً، بأن س حمراء. فإنّ الرّيبيّ سيسأل، "لكن كيف يمكن معرفة أنّ س حمراء حقاً؟ الصعوبة في محاولة إثبات أن "س حمراء" هي أن الزعم لا يمكن مقارنته بواقعة مفترضة، وتحديداً، حمراوية س. من المفترض، أن الشيء الذي يمكن أن يقنع الرّيبيّ، المتشكك بأن الزعم الأصلي "س حمراء" صحيح حقاً، هو تبيين أن الزعم "س حمراء" يتطابق مع واقعة "س حمراء". لكن الواقعة المفترضة "س حمراء" هي على وجه التحديد الأمر المشكوك فيه. بالتالي، مقارنة الزعم "س حمراء" مع الواقعة المفترض لحمراوية س هي ببساطة مقارنة زعم مشكوك فيه بزعم مشكوك فيه آخر.

المطلوب معيار مستقل للحكم على مطابقة الزعم الأول مع الثاني، ومعيار ثان للحكم على سلامة المعيار الأول، ومعيار ثالث للحكم على سلامة المعيار الثاني، وهكذا، إلى ما لانهاية. لكن يبدو أن اختيار معايير كهذه أمر محال، لأنه إذا كانت لـ "أ" و"ب" نظرتان مختلفتان، فإنّ معياراً ينطبق على "أ" لن يكون مقبولا لـ "ب"، ومعياراً مقبول لـ "ب" لن يكون مقبولا لـ "أ". وإذا لم يكن المعيار مقبولاً لأحد، فهو بلا فائدة. بالتالي، يبدو من المحال دحض الزعم الريبي باستحالة معرفة "س حمراء".

في إحدى المناسبات، قدّم جْوانْغزِي المُحاجّة الريبية بصورة السؤال التالي: "كيف لي أن أعرف أن ما أسميه معرفة هو ليس لا -

معرفة حقاً، وما أسميه لا ـ معرفة ليس معرفة حقاً؟"[23]. في مناسبة أخرى قدّم المُحاجّة بصورة سؤال مختلف: "المعرفة تعتمد على شيء ما لتكون صحيحة، لكن ما تعتمد عليه غير مؤكد ومتغير. كيف لنا أن نعرف أن ما أسميه طبيعة ليس بشراً حقاً وما أسميه بشراً ليس طبيعة حقاً؟"[24].

هذه الريبية تُدفع أبعد بواسطة جْوانْغْزِي في الفقرة التالية:

افترضْ أننا نقوم بتصريح. نحن لا نعرف ما إذا كان ينتمي لمقولة أو أخرى. وإذا وضعنا مقولتين لشيء واحد، فإنّ إحداهما لن تختلف عن الأخرى. على أي حال، دعوني أفسر. كانت هناك بداية. كان هناك زمان قبل البداية. وكان هناك زمان قبل الزمان الذي كان قبل البداية. كانت هنا كينونة. كانت هناك لا ـ كينونة. كان هناك زمان قبل تلك اللا ـ كينونة، وكان هناك زمان قبل الزمان الذي كان قبل اللا ـ كينونة. فجأة هناك كينونة ولا ـ كينونة، لكني لا أعرف أن أياً من الكينونة أو اللاكينونة هي كينونة أو لا ـ كينونة حقاً. لقد قلت للتو شيئاً، لكني لا أعرف ما إذا كان ما قلتُ يقول شيئاً حقاً أو لا يقول أي شيء[25].

مُحاجّة جْوانْغْزِي الرّيبية متأسسة على الاستبصار بأن ليس هناك معيار يقيني نستطيع اللجوء إليه لإثبات أن ما زُعِمَ صحيح حقاً. في مثال الفراشة، جْوانْغْزِي يرى أن هناك مشكلة في تأكيد ما إذا كان يحلم أو كان محلوماً به. المشكلة هي أنه ليس هناك معيار يقيني يمكن استعماله للتميز بين اليقظة والحلم. إذا كان كل

(23) المصدر نفسه، ص 191.
(24) المصدر نفسه، ص 185-186.
(25) المصدر نفسه 5.

من الفراشة وجْوانْغْزِي يوجدان في حلم وحسب، ما المعيار اليقيني الذي يمكن أن يميز بين وجود جْوانْغْزِي في حلم الفراشة ووجود الفراشة في حلم جْوانْغْزِي؟ بالتالي، يرى جْوانْغْزِي أنه لا يستطيع أن يكون متأكداً من أنه غير موجود، ببساطة، كشخصية في حلم فراشة.

الجواب الواضح لريبة كهذه هو أن الشكوك المعبَّر عنها ليست ذات معنى إلا ضمن مخطط معرفي (Cognitive Scheme) يمكن فيه افتراض أشياء معينة باعتبارها صحيحة. ما لم يكن جْوانْغْزِي مفترِضاً بأنّ الفراشات والناس شيئان مختلفان، وأن هذه الاختلافات يمكن معرفتها، فلا يستطيع طرح سؤال المعايير التي يمكن فيها معرفة هويتَي الفراشات والناس والاختلاف بينهما. عندما يمضي جْوانْغْزِي لاستعمال المخطط المعرفي نفسه ليفترض فيه أن المعايير لتحديد الاختلافات بين الأشياء ترفض هذه المعايير، فإنه يرفض الشروط الفعلية التي يكون من خلالها ثمة معنى لمعايير كهذه. بهذه الطريقة، هو يدحض الأساس الذي يتيح الشك الأول المطلوب لجعل رَيبيّته ذات معنى. لأنه ما لم يستطع جْوانْغْزِي قبول، "مرة، أنا جْوانْغْزِي، حلمت بأني فراشة" كعبارة صادقة، فلن يستطيع المضي للشك في ما إذا كان حالماً أو محلوماً به.

رغم أن الجواب أعلاه قد يكون كافياً لدحض الريبية عموماً، فإنه لن يدحض موقف جْوانْغْزِي. لكي نرى هذا، لنتذكر أن جْوانْغْزِي يحاجج لأجل وجهة النظر اللامحدودة. مُحاجّاته سلبية، بمعنى أنها تهدف لرفض وجهة النظر المحدودة. افترضْ للحظة أن مُحاجّة جْوانْغْزِي الوحيدة هي المُحاجّة الريبية، وأن المُحاجّة أعلاه تدحضها بصورة وافية.

هل تم فعلاً دحض جْوانْغْزِي بالمُحاجّة أعلاه؟ لا، مطلقاً.

واقعاً، تم تعزيز موقفه. السبب هو أن جْوانْغزِي يحاجج بأن الإطار المعرفي (Cognitive Framework) العادي غير واف، وأن إطاراً معرفياً جديداً، إطاراً معرفياً كلياً (Universal) يجب تبنيه للتخلص من تحديدات الإطار المعرفي المحدود المطبق عادة. لهذا السبب، رغم أن الريبية المتعمقة متناقضة ذاتياً من حيث الإطار المفهومي (Conceptual Framework)، المحدود بطرق نسبية (مثلاً، أن الإطار المفهومي هو مكاني ـ زماني جوهرياً)، فإنّ هذا التناقض الذاتي نفسه للريبية ضمن منظور معرفي محدود، يصير مُحاجّة لرفض الإطار المعرفي المحدود نفسه.

داو والعالم العادي

هل الإقرار بمحدودية الأُطر المعرفية المعتادة وتبني منظور مفارق (Transcendent) يعني رفض العالم العادي والأرضي؟ الجواب هو لا، لأن جْوانْغزِي يعتبر العالم العادي، الدنيوي، العالم الوحيد الموجود. منظورنا لهذا العالم هو ما يتوجب تغييره. وتغيير منظورنا يتضمن تحويلات للذات تأخذنا من الحرية المحدودة المشروطة للحياة الاتفاقية (Conventional Life) إلى الحرية غير المشروطة اللامحدودة للمشاركة في اللعب الخلاق (Creative Play) للداو نفسه. تحقيق تحويلات الذات هذه ليست أقل من كامل ممارسات الحياة المطلوبة لنَيل الفردية الحقيقية (Authentic Selfhood). فعيش أفضل حياة ممكنة في هذا العالم، حياة أصيلة حقاً، هو عملية مستمرة على امتداد الحياة. وحيث أن **مَن نحن** متعذّر الفصل عن علاقاتنا مع كل الآخرين ممن نتفاعل معهم، علينا تعلم الارتباط بحق في بيئة دائمة التغير. وهذا يتطلب نوعاً من ممارسة حياة تطبق كلاً من الانضباط والفنية (Artistry). جْوانْغزِي يعطي مثالين عن أنواع ممارسة الحياة المطلوبة. الأول يصف كيفية

نَيل الحرية من طغيان الرغبات: "الأشخاص الأصلاء في القِدَم ناموا دونما أحلام واستيقظوا دونما مخاوف. أكلوا من دون انهماك بالنكهة. تنفسوا بعمق وعمق. لأن الأشخاص الأصلاء يأخذون أنفاسهم من كعوبهم!"[26] كان ضبط النفَس العميق قوياً حتى إن اللاوعي المُظهِر نفسه في الأحلام لم يتعكر بالرغبات.

مَثَل جْوانْغْزِي الثاني يقدّم فنية الحياة الممارسة بواسطة تنْغ القصاب:

والآن، الآن أمضي إليه بروحي ولا أنظر بعينيّ. الإدراك والفهم توقفا والروح تتحرك حيثما تريد. أمضي مع التكوين الطبيعي، أضرب في الفجوات الكبيرة، أقود مِديَتي في الفتحات الكبيرة، وأتبع الأشياء كما هي عليه. ثمة فضاءات بين المفاصل، وشَفرة المِدية لا سُمك لها حقاً. إذا وضعتَ ما لا عمق له في فضاءات كهذه، ستكون هناك وفرة من الحيز ـ أكثر من كافية لمِديةٍ لتلعب فيها[27].

الثور يرمز إلى العالم المركّب الواسع بكل العلاقات التي يتعامل معها الشخص كل يوم. لكن كما استطاع تنغ بمهارة كبيرة ممارسة فنيته في تشريح ثور بحيث أن مديته لم تتبلد والثور بدا مقطعاً مسبقاً أصلاً، منتظراً فقط تنظيم القِطع، هكذا يستطيع اللعب الفني للشخص الحقيقي، الشخص الذي مع الداو، أن يأتي بكل علاقاته لكمالها. تماما كما أن تنغ وجد كل الفتحات في الثور، هكذا يجد الشخص الحقيقي الحرية في كل العلاقات المكونة للنفس وتحولاتها.

---

(26) انظر: Lin Yutang, ed.: "*Book of Rites (Li Chi)*," in: *The Wisdom of Confucius*, trans. by Lin Yutang (New York: Modern Library, C. 1938), p. 34.

(27) انظر: Burton Watson, *Hsün-tzu: Basic Writings* (New York: Columbia University Press, 1963), p. 51.

كو هْسيانْغ (Kuo Hsiang)، وهو شارح متأخر للاوزي، يرى أنه بتعلم الانضباط وممارسة فنية الحياة، نستطيع الإتيان بعالم الداو المتسامي إلى عالم البشر الأرضي:

أن نبكي كما يبكي الناس هو تجلّ للعالم الأرضي. أن نعرف الحياة والموت، ننسى البهجة والأسى، وأن نستطيع الغناء بحضور الجثة، هو كمال العالم الترسندالي (Transcendental).

بعدها يمضي ليلاحظ أن الحكيم الحق، الحكيم القادر تماماً على تخطي العالم الأرضي، يجد السعادة في العالم الأرضي. يقول: لأنه لم يكن ثمة أبداً شخص طافَ العالم الترسندالي إلى أقصاه ولم يكن في تناغم صامت مع العالم الأرضي، ولم يكن هناك أي إنسان كان في تناغم صامت مع العالم الأرضي ولم يستطع الطواف في العالم الترسندالي. بالتالي، فالحكيم يطوف دائماً في العالم الترسندالي ليوسع العالم الأرضي. وبعدم امتلاكه لذهن متماهل، هو في تناغم مع الأشياء"[28].

لدى الحكيم، الترسندالي والأرضي يلتقيان، لأن داو الكائنات البشرية هنا متطابق مع داو الكون. يضع جْوانْغْزِي ذلك كما يلي:

الإنسان الحكيم، حياته هي عمل السماء، وموته هو تحول الأشياء. في سكونه، يتشارك هو و**يِنْ** فضيلة واحدة؛ وفي حركته، يتشارك هو و**يانْغ** تدفقاً واحداً. إنه ليس ذا حظ حسن، ولا طالع نحس. بتحفيزه بشيء من خارج نفسه، فقط عندها يستجيب. بدفعه، فقط عندها يتحرك. باكتشافه أن لا خيار له، فقط عندها ينهض. إنه ينبذ المعرفة والغاية، ويتبع امتداد حَصافةِ السماء. بالتالي لا يتعرض

(28) المصدر نفسه، ص 330.

لكارثة من السماء، ولا شَرَكٍ من الأشياء، لا معارضة من الناس، ولا لومَ من الأرواح[29].

أسئلة للمراجعة

1 ـ تهتمّ فلسفة جْوانْغْزِي أساساً بالحرية. ما العلاقة بين الإتفاقات البشرية والحرية حسب فلسفته؟

2 ـ كيف يحاجج جْوانْغْزِي ضد الإطار المعرفي الاعتيادي أو الإتفاقي؟ فسر كل من مُحاجّاته الأربع. هل هي سليمة؟

3 ـ لماذ لا يقدّم جْوانْغْزِي النصيحة للحكام؟

4 ـ هل جْوانْغْزِي مهتمّ أساساً بهذا العالم الأرضي أم بالعالم المتعالي؟ فسّر ذلك.

مراجع إضافية

The Butterfly as Companion: Meditations on the First Three Chapters of the Zhuangzi, by Kuang-ming Wu (Albany, NY: State University of New York Press, 1990), contains insightful reflections that will enrich the reader's life in many ways. Students often recommend this book to each other.

The Complete Works of Chuang-tzu, translated by Burton Watson (New York: Columbia University Press,1968), remains the standard English translation of the *Zhuangzi*. Watson captures Zhuangzi's skillful combination of playful humor and profundity.

Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi, edited by Philip Ivanhoe and Paul Kjelberg (Albany, *NY:* State

(29) انظر: Zhuangzi, *The Complete Works of Chuang Tzu*, trans. by Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1968), p. 168.

University of New York Press, 1996), contains many excellent interpretive essays, including Lee Yearly's "Zhuangzi's Understanding of Skillfulness and the Ultimate Spiritual State," pp. 152-182.

Daoism and Chinese Culture, by Livia Kohn (Magdalena, New Mexico: Three Pines Press, 2001), shows how Daoism informed all of Chinese thought and culture.

A Taoist Theory of Chinese Culture, by Chad Hansen (Oxford: Oxford university Press, 1992), is an interesting study of Daoism that sees it providing the spirit and framework of Chinese culture.

Chuang-tzu: The Seven Inner Chapters, by Angus Charles Graham (Indianapolis, IN: Hackett, 2001), is the most philosophically astute translation of the *Zhuangzi.* It contains a very helpful introduction and useful notes.

Chuang-Tzu: World Philosopher at Play, by Kuang-ming Wu (New York: Crossroad, and Chico, CA; and Scholars' Press, 1982), explores the relevance of Zhuangzi's thought and style for today's world.

Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters, by Robert E. Allinson (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), argues clearly and convincingly that the style of Zhuangzi is consistent with his commitment to the fundamental importance of achieving spiritual transformation.

الفصل العشرون

البوذية الصينية

دخلت البوذية إلى الصين من الهند في القرن الأول الميلادي، عندما صاحب الرهبان البوذيون من شمال الهند التجار المسافرين في طريق الحرير الخطر في آسيا الوسطى والصين، عارضين عليهم الحماية الروحية. على طول الطريق أسّسوا الأديرة وبشروا بالتعاليم، والنصوص، والأيقونات الدينية البوذية.

نستطيع تمييز **أربع** مراحل في تطور البوذية الصينية. المرحلة **الأولى**، وتستمر حتى سقوط سلالة هان في 220 م.، وتميزت بوجود البوذيين الأجانب، وترجمات بعض النصوص، وتأسيس قليل من الأديرة. لكن بصورة عامة، كان للبوذية تأثير قليل في الصين في هذه المرحلة. المرحلة **الثانية**، وتبدأ من حوالى 320 م.، تميزت بترجمة العديد من النصوص الهندية ونصوص آسيا الوسطى وبانتشار قبول التعاليم والممارسات البوذية. مع حلول القرن الخامس، كان هناك ملايين من البوذيين الصينيين وحوالى خمسة آلاف دير. وبحلول الوقت الذي تحول فيه الإمبراطور وُوْ (Wu) (502 ـ 549) إلى البوذية وقدّم لها الرعاية رسمياً، فإنّ البوذية صارت، سوية مع الكونفوشيوسية والداويّة، واحدة من "الطرق الثلاثة" المعترف بها

في الصين. المرحلة **الثالثة** التي تبدأ مع توحيد الصين تحت حكم سلالة سْوي (581 ـ 618) وتنتهي باضطهاد سلالة تانْغ (618 ـ 907) للبوذية في 845 م. ، وتعتبر ذروة عالية في البوذية الصينية.

ليست فقط مدارس **السبيل الوسطي** ويوْغاتْشارا ازدهرت خلال هذه المرحلة، بل صارت المدارس البوذية الصينية بامتياز، الأرض الطاهرة، تْيانْتاي، هْوايان، وتْشان، أكثر شعبية وتأثيراً. المرحلة **الرابعة** التي بدأت مع الاضطهاد الرسمي للبوذية في 845 م. ، شهدت انحدار المدارس البوذية وأيضاً مدرستي هْوايان وتْيانْتاي. لكن خلال سلالة سنْغ (960 ـ 1279)، ازدهرت بوذية الأرض الطاهرة وتْشان.

دخول البوذية عن طريق آسيا الوسطى والهند

الإشارة الأولى المُعترف بها للبوذية في الصين هي مرسوم من الإمبراطور مِنْغ (Ming) إلى لْيو يِنغ (Liu Ying)، ملك تْشو (Qu)، وهو ملك داويّ، في 65 م. ، ويوصي بمعاملة متميزة للرهبان والعامة البوذيين. في القرون الثلاثة التالية، نزع الصينيون إلى رؤية النصوص والممارسات البوذية كنسخة أجنبية من الداويّة. تدريجياً، مع ذلك، صار جلياً أن التشابهات كانت ظاهرية أكثر مما هي حقيقية، مع تنامي فهم التعاليم والممارسات البوذية المتميزة على مستوى أكثر عمقاً وتفصيلاً.

الرهبان والتجار البوذيّون ممن يمثلون مدارس وأنظمة بوذية متنوعة من شمال الهند وآسيا الوسطى استمروا بالوصول إلى الصين خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين. في البدء، حققت البوذية، التي بدت أجنبية تماماً ومناهضة للذهن الصيني، تقدّماً ضئيلاً. لكن بعد سقوط سلالة هان في 220 م. ، وخلال المرحلة الطويلة من التفكك والنزاعات التي أعقبت ذلك، حيث بدت الكونفوشيوسية

ضعيفة ومنقطعة الصلة بالأحداث، فإنّ تطور البوذية تقدّم بسرعة. ففي مناخ ذهني حبذ أساليب جديدة من التفكير، فإنّ الداويّة أولاً، ومن ثم البوذية، ازدهرتا. ولاسيما بعد غزو الهُون (Huns)، في حوالى 317 م.، مرغمين البلاط الإمبراطوري على الفرار إلى الجنوب، تاركاً شمال الصين في أيدي الحكام الأجانب، حيث خبرت البوذية فرصة جديدة للنمو والتقبل. في الشمال، وتحديداً لأنها أجنبية، دُعمت من الحكام لأجل إضعاف الكونفوشيوسية، التي استمرت بمقاومة الحكام الجدد. تحت ظل الرعاية الملكية، فإنّ الترجمات والدراسات للنصوص الهندية ونصوص آسيا الوسطى ازدهرت في شمال الصين. تشير السجلات إلى أنه بحلول القرن الخامس، كان هناك ثلاثون ألف دير في الشمال، بأكثر من مليوني راهب يعيشون فيها.

في الجنوب، من الجهة الأخرى، حيث كانت الداويّة قوية والكونفوشيوسية في انحدار، كانت هناك حياة فكرية نابضة شجعت الأفكار والسُبُل الجديدة في التفكير. هنا، البوذية، التي انقطعت الآن عن جذورها الهندية وآسيا الوسطى، صارت تُدرس بصيغة الأفكار الداويّة المهمة، وبدرجة أقل، الأفكار الكونفوشيوسية.

بحلول القرن الخامس، كل نصوص مدارس الهند وآسيا الوسطى تقريباً تم تقديمها إلى الصين. في البداية كل هذه الصور المختلفة من البوذية بدت الشيء نفسه للصينيين. لكن في النهاية، لاحظوا التباينات الكبيرة بينها وأخذوا يسعون لفهمها. تقنيات التأمل البوذية، بما ذلك الترانيم والتخيلات، كانت ذات أهمية كبيرة وصارت تُرى ملحقة بالتقنيات الداويّة لنَيل الحكمة أو الخلود. كُتيّبات التأمل البوذية كانت أكثر نسقية وتفصيلاً من التعاليم الداويّة، وقدّمت ممارسات واضحة خطوة بخطوة.

سوية مع كُتيّبات التأمل، فإنّ النصوص البوذية المبكرة التي صارت

شعبية في الصين هي الأساطير عن بوذا والبودستفات ومخطوطات **كمال الحكمة** (Perfection of Wisdom) (بْرَجْنَبارَمِتا سُوترا). عدد من المدارس المبكرة تشكلت حول التأويلات المختلفة لمخطوطات **كمال الحكمة**. ومُزجت بصورة نموذجية الأفكار المعثور عليها في هذه النصوص البوذية وغيرها مع المفاهيم الداويّة المهمة. واحدة من المدارس، مثلاً، أوّلت المفهوم البوذي عن الفراغ (Emptiness) باعتباره "الخلاء الأصلي" (Original Void) الذي ظهر منه الكون، وهو سوء تأويل كان سيصدم بالضرورة نَغَرجُنا. كان هذا سوء فهم عميق للفراغ البوذي. مدرسة أخرى أوّلت الذهن، أو العقل، باعتباره "العدم الأولي" (Primordial Nothingness) الذي ظهر منه كل شيء، وهو سوء تأويل لكان صدم بالتأكيد فَسُبَنْدو (Vasubandhu). رغم أن كلاً من هذه المدارس أساءت تأويل أفكار بوذية أساسية، وأن لا واحدة منها ظلت امينة للفهم البوذي **للنشوء المتبادل الاعتماد**، فإنّ سوء تأويلاتها الداويّة قُبلت جيداً، مقدمة دعماً متحمساً لهذه البوذية الصينية الجديدة.

واحد من أوائل المفكرين البوذيين الصينيين الذين وعوا تمايز التعاليم والممارسات البوذية ممن ميزوا سوء التأويلات الداويّة كان داو آن (Dao An) (312 ـ 385 م.). فقد أشار إلى أن استعمال مصطلحات داويّة شائعة لمفاهيم البوذية جعل من هذه المفاهيم الأجنبية الصعبة ليست أكثر استيعاباً وقبولاً وحسب، بل شوه المفاهيم البوذية الأصلية أيضاً مثلاً، نرفانا تُرجمت إلى وُوَي (الفعل بلا جهد)، وهي ترجمة جعلت هدف نرفانا جذاباً للصينيين، لكنها فقدت الفكرة البوذية عن التحرر من المعاناة.

الترجمات والتأويلات

بينما ساعدت انتقادات داو آن على جعل البوذيين الصينيين أكثر

وعياً بتمايز الأفكار والممارسات البوذية، فقد كان من المحتم أن على البوذية، إذا كان لها أن تمد جذورها وتزدهر في الصين، أن تُفهم بمصطلحات صينية. في مجرى العملية، وضعت بعض المفاهيم البوذية الصينية بامتياز، ومدارس صينية فريدة للبوذية تم تطويرها. وقد أتيح ذلك عبر ترجمات جديدة أكثر دقة للنصوص الهندية وبواسطة بحوث دراسية نقدية.

الترجمات الجديدة بدأت تحت توجيه كُمَرَجيفا (Kumarajiva)، وهو بوذي من مدرسة مَهايانا من كُتْشا (Kucha) في آسيا الوسطى، جيءَ به إلى تْشانغان (Changan)، العاصمة الصينية، في 401. هنا، تحت رعاية الإمبراطور، جمع المئات من أفضل الدارسين الصينيين لمساعدته في ترجمة عدد كبيرة من الأعمال السنسكريتية المهمة. بعض هذه الأعمال، سوترا اللوتس، مثلاً، وسوترا فِمَلَكْرِتي (Vimalakirti)، وسوترا الماسة، صارت كتابات كلاسيكية شعبية بسرعة. كما قدّم أيضاً **فلسفة الفراغ** لنَغَرجُنا في فكر **السبيل الوسطي**، والتي باتت تُسمى في الصين **مدرسة البحوث الثلاثة** (Three treatise School) سانْلُن (Sanlun) تبعاً لنصوص ماذيَمَكا الثلاثة التي ترجمها: أسس السبيل الوسطي (The Fundamentals of the Middle Way)، مبحث البوابة الثانية عشرة (The Twelve Gate Treatise)، ومبحث المئة بيت شعر (One Hundred Verse Treatise) لـ أريَدَيْفا (Aryadeva). في سلسلة من الرسائل الشهيرة التي تبادلها مع تلميذ داو آن، هُوَيْنوان (Huiyuan) (344 ـ 416)، الذي أتقن معظم النظرية والممارسة البوذية المعروفة في الصين حتى ذلك الوقت، هاجم كُمَرَجيفا عيوب النظريات البوذية الصينية في زمانه وحاجج بصورة مقنعة لأجل أهمية ماذيَمَكا في كل من قضايا النظرية والممارسة. تلميذه البارز، سَنغ جاو (Seng Zhao) (384 ـ 414)،

قدّم فكر **السبيل الوسطي** بجمال بالأسلوب الأدبي للاوزي وجْوانْغْزِي، اللذين كانا كلاهما شعبيين جداً في ذلك الحين، وبالتالي ضمن قبوله الواسع بين المثقفين الصينيين من مشارب فكرية متباينة. فكر سانْلُن استمر بالانتشار من القرن الخامس إلى السابع، مؤثراً بقوة في المدارس البوذية الأخرى كما تم تمثلها في فكر **السبيل الوسطي** وكيّفها حسب أجنداته.

الحدث الحاسم الثاني في تطور صور صينية فريدة للبوذية كان عندما تعاون فاسْيان (Faxian) في 418 م.، وهو أول راهب يعود بمخطوطات من حجّه للهند، تعاون مع بُودَبَدْرا (Buddhabhadra) لترجمة جزء من سوترا نرفانا في مَهَايانا. هذا النص يبدو أنه يزعم بوجود كائنات فاسدة تفتقر لمتطلبات نَيل الاستنارة. داوْشَنغ (Daosheng) (360 ـ 434)، وهو تابع لهْوَيْيُوان، وكان مقتنعاً بأن كل الكائنات تمتلك طبيعة ـ بودا وبالتالي مؤهلة للاستنارة، أصر على أن نرفانا سوترا يجب أن لا تُقرأ بأن بعض الكائنات غير مؤهلة للاستنارة. لكن لأنه كان من الجلي أن هذا ما قيل في النص، فقد تم توبيخ داوْشَنغ من الرهبان والدارسين الأقدم، وترك العاصمة مجللاً بالعار. بعد ثلاث سنوات، ظهرت ترجمة جديدة بواسطة دَرْماكْسَيْما (Dharmaksema) من سُوترا نرفانا مستندة إلى أصلٍ من آسيا الوسطى تضمنت فصلاً كان مفقوداً من النسخة السابقة غير الكاملة. الفصل الثالث والعشرون من ترجمة دَرْماكْسَيْما الجديدة تضمن قراءات تعلن أن طبيعة ـ بودا كانت في الواقع كلية شاملة، ولأن كل الكائنات تمتلكها، فلا أحد منها غير مؤهل للاستنارة. داوْشَنغ صار بسرعة بطلاً، ومُدح لألمعيته وتصميمه. ولم يُنسَ الدرس أبداً، حتى إنه بعد قرنين من الزمان، عندما ترجم سْوانْزانْغ (Xuanzang) (600 ـ 664) نصوصاً هندية بدت تُعلن أن بعض الكائنات غير مؤهلة لنَيل

الاستنارة، جرى الاعتقاد بشكل واسع أنه إما أساء تأويل النص أو أساء ترجمته لأن كل شخص كان يعرف أن ماذيَمَكا علمت أن كل الكائنات مؤهلة للاستنارة لأن كل الكائنات تمتلك طبيعة بودا، رغم واقعة أن بوذية مَهايانا الهندية لم تملك لا مصطلح ولا مفهوم طبيعة ـ بودا. على أي حال، من ذلك الوقت وصعوداً، وبفضل أساسي لداوْشَنغ، فإنّ طبيعة ـ بودا صارت أحد المعتقدات الأساسية فعلياً في كل صور بوذية شرق آسيا. وكانت هذه نقطة تحول مهمة للبوذية الصينية، لأنها حولت التشديد الهندي على المعاناة والفراغ، والذي رؤيَ تشاؤمياً وسلبياً بإفراط من الصينيين، إلى تشديد بوذي صيني على البوذانية (Buddhahood) الأصلية الكامنة في كل الكائنات وإمكان الاستنارة المحررة للجميع.

واحدة من أكبر المشاكل المضنية كان تحديد أي من نصوص المدارس العديدة مثلت التعاليم الحقة لبوذا. ولأنه كانت هناك اختلافات عديدة جداً، بما في ذلك تلك التي بدت تناقضات فعلية، فقد بدا جلياً أنها لا يمكن أن تكون جميعها صحيحة. بداية حلٍّ صيني بوذي فعلي لذلك ظهرت في **يقظة الإيمان في مَهايانا** (Awakening of Faith in Mahayana)، وهو نص صيني زُعم أنه ترجمة لنص هندي أصلي بواسطة الباحث بَرَمَرْتا (Paramartha). ولأنه قدّم حلاً عبقرياً لهذه المشكلة، فقد اعتُنق بقوة وصار شعبياً جداً.

يقظة الإيمان

يقظة الإيمان في مَهاينا يزعم أن هناك عقلاً أصلياً واحداً له جانبان. أحدهما هو الواقع النهائي للـ هٰكذية (Suchness)، والآخر هو واقع النشوء والتوقف. الـ هٰكذية لها جانبان مختلفان أيضاً، الفراغ واللافراغ. الفراغ يعني أن الواقع يقع وراء الحَمل (Predication)، ليس واحداً ولا

كثيراً، لا نفسه ولا مختلفاً. اللافراغ يعني أن الواقع يُوهَب مع كل الخصائص والميزات الرائعة لبودا(*). إنها طبيعة ـ بودا التي تربط هذين المجالين في عقل واحد حق. الجهل، والاستنارة، والطريق من الجهل إلى الاستنارة توجد في جانب النشوء والتوقف في العقل، والمعروف بوعي المستودع (The Store Consciousness)، بينما الـ هٰكذية وإدراكها توجد في جانب العقل المعروف بالـ هٰكذية. في النهاية، كما قال نغرجنا، نرفانا وسمسارا ليستا مختلفتين عن بعضهما.

حسب **يقظة الإيمان**، هناك لا ـ استنارة مستندة على استنارة أصلية. ثم، على أساس اللا ـ استنارة، هناك استنارة أولية. ثم، على أساس هذه الاستنارة الأولية، هناك استنارة نهائية، وهي الإدراك الكامل للاستنارة الأصلية. بدل الطريق البسيط من الجهل إلى الاستنارة، لدينا الآن تفسير مركب من استنارات عديدة، أولاها، الاستنارة الأصلية، موجودة حتى قبل الجهل أو الطريق. كلمتا **يقظة الإيمان** في العنوان تشيران إلى الاستنارة الأولية، وهي استنارة مكونة عبْر حثّ الـ بودِتْشِتا (Boddhicita)، وهو التطلع إلى الاستنارة. لكن الاستنارة الأولية، تماما كبداية الاستنارة، ممكنة فقط بسبب الاستنارة الأصلية، الأساس الأنطولوجي لكل شيء. فمتى ما استيقظ التطلع إلى الاستنارة، لأن كل هذا يحدث في العقل البوذي الأصلي، فإنّ الطريق سوف يؤدي في النهاية إليها. اعتقاد الأجيال السابقة من المفكرين البوذيين الصينيين أن النصوص والمدارس المختلفة ناقضت أحياناً بعضها كان نتيجة لفشلهم في تمييز الواقع الأصيل للـ هٰكذية (Suchness) الذي توجد فيه كل الأشياء والتعاليم المتباينة. الآن، مع الإقرار بالتمايزات ضمن العقل الواحد الحق، فإنّ التناقضات

(*) المستنير من اتباع بوذا.

الظاهرية بين المدارس والنصوص المتباينة يمكن حلها.

من أول المقرين بأهمية **يقظة الإيمان في مهاينا** كان الراهب الكوري وُنهيو (Wonhyo) (617 ـ 686). شروحه على النص أثرت بعمق في فازانْغ (Fazang)، وهو مفكر مهم من مدرسة هْوايان، ورسخت النص باعتباره أساسياً لكل من البوذية الصينية والكورية.

رغم أن أفكار ونصوص كل المدارس البوذية المختلفة للهند تقريباً تم تقديمها إلى الصين، فإنّ ماذيَمَكا ويوْغاتْشارا وحدهما طورتا مدارسهما الصينية الخاصة وذُرّياتهما. ماذيَمَكا صارت شعبية بين الدارسين وأثرت بقوة في كامل تطور البوذية الصينية. ورغم أنها اختفت كمدرسة مستقلة بعد جيْزانْغ، فإنّ تأثير ومغزى نَغَرجُنا استمر مُلهماً وشكّل البوذية في شرق آسيا وصولاً إلى وقتنا الحاضر.

يوْغاتْشارا ازدهرت في القرن السابع، عندما عاد الحاج الصيني الشهير سْوانْزانغ (Xuanzang) (600 ـ 664)، الذي أمضى ست عشرة سنة مسافراً في آسيا الوسطى والهند، إلى الصين في 645 وترجم أربعة وسبعين عملاً. بسبب الاعتراف به من الإمبراطور لأجل ترجماته وطلابه، فإنّ سوانزانغ صار البوذي الشرق آسيوي الأكثر بروزاً في جيله. لقد طور صورة أرثوذكسية من يوْغاتْشارا كما تمت ممارستها آنذاك في الهند، والتلاميذ جاؤوا إليه من اليابان وكوريا فضلاً عن الصين. في الهند، اكتشف سْوانْزانغ كم هي البوذية الصينية منحرفة بعيداً عن مصدرها الهندي، وكانت ترجماته وتعاليمه محاولات متروية للعودة بالبوذية الصينية للتماشي مع خط التعاليم الهندية. الأفكار التي عارضها، مع ذلك، كانت متخندقة بعمق في التفكير البوذي الصيني، وبعد موته، نجح نقّاده، وتحديداً جِيْيان (Zhiyan) (602 ـ 668)، وفازانْغ (643 ـ 712)، في رفض أفكاره "الأجنبية"، ممكنين المدارس البوذية الصينية المزامنة الفريدة من

الازدهار. لكن نظرات يوْغاتْشارا للعقل وطرائق تهذيب الطهارة واليقظة، مثل نظرات مادْيَمَكا عن الواقع، ستأثر بعمق في البوذية الشرق آسيوية على امتداد كامل مسار تطورها.

نتحول الآن إلى المدارس الأربع الرئيسة للبوذية الصينية الفريدة وهي مدارس تْيانْتاي، وهْوايان، والأرض الطاهرة، وتْشان. كل مدرسة تقر بمؤسسها ودعاتها الأوائل ونصوصها المفضلة الخاصة. في مساعيها لجذب الأتباع والدعم، إضافة لجهودها الخاصة لدعوى شرعية تعاليمها، فإنّ كل مدرسة شوهت أحيانا السجلات التاريخية الفعلية. الدارسون المعاصرون يحذروننا من تقدير المزاعم التقليدية عن الذُّرية، وهي مزاعم موجهة لتؤكد للأتباع شرعية انتقالات للتعاليم، في ظروف تاريخية فعلية. عندما نفعل ذلك، سنكتشف أن العديد من مزاعم الذُرّية صُنعت بوقت طويل بعد الواقعة، وشوهت التاريخ الفعلي لتطور المدارس. مع ذلك، للمزاعم التقليدية أهميتها، لأنها تعكس الطريقة التي رأى بها أعضاء هذه المدارس أنفسهم على امتداد القرون.

تْيانْتاي

تْيانْتاي وسوترا اللوتس

سُميت مدرسة تْيانْتاي على اسم منزل الجبل، ماونْت تْيانْتاي (Mount Tiantai)، لمؤسسها، جِيْيي (Zhiyi) (538 ـ 597). بالرد على سؤال: لماذا كانت هناك تعاليم متضاربة عديدة بينما من الواضح أن بوذا علم طريقاً حقاً واحداً، أجاب جِيْيِي أن كل الطرائق المخلتفة للبوذية في النهاية طريقة واحدة فحسب، وكل التعاليم المختلفة نسخ من التعليم المفرد الحق. لأنه وجد هذه الفكرة في سوترا اللوتس، فإنه صار يعتبر هذه السوترا التعليم الأكثر كمالاً وشمولاً لبوذا وجعلها النص التأسيسي

لمدرسته الجديدة. تفسيره للتباينات بين النسخ المختلفة لتعاليم بوذا كان أن بوذا قدّم تعاليم مختلفة لمستمعين مختلفين على أساس القدرات المتباينة لاستيعابهم لمواعظه.

حسب جِنْيِي، بعد أن بلغ بوذا الاستنارة، كان مبتهجاً جداً برؤيته الجديدة بحيث أخذ بوصفها بالمصطلحات الوافرة في سوترا هْوايان. مع إكماله لذلك، أدرك بوذا أن لا أحد فهم المعنى الجليل لكلماته، لذا بدا فوراً بتعليم نسخة مبسطة تمهيدية، صارت تعاليماً للـ "ناقلين الأدنى". بعدها، بعد عشرين عاماً من التعاليم التمهيدية، قدّم المستوى التالي، وهو نوع من مَهايانا أولية تتضمن مدارس يوْغاتْشارا وماذْيَمَكا. في المرحلة التالية، قدّم تعاليم مَهايانا متقدّمة، وأخيراً، في أيامه الأخيرة، بعد أن درب العديد من الطلاب المتقدّمين، وعظ بسوترا اللوتس وسوترا نرفانا. رغم أن هذه القصة عن مسيرة بوذا التعليمية تأسست أصلاً من جِنْيِي، فعاجلاً ما تم تبنيها من كل بوذيّي الصين تقريباً. تنظيم جِنْيِي يصنف سوترا هْوايان وسوترا اللوتس باعتبارها التعاليم الأعلى لبوذا. الهْوايان، مع ذلك، كانت صعبة جداً لفهمها من قبل طلاب بوذا. لكن اللوتس، التي مثلت تعليم بوذا القصوى، تم تقديمها بطريقة جعلت تعاليمه متاحة لكل إنسان. لهذا السبب تحديداً جعل جِنْيِي سوترا اللوتس النص التأسيسي لتْيانْتاي.

اللوتس نفسها تفسر كيف أن "الحقائق" المختلفة يمكن أن تبطُل متى ما أدت مهمتها برفع الإنسان إلى مستوى أعلى حيث تسيطر "حقيقة" أسمى. حسب اللوتس، فإنّ بوذا طبق "وسائل نافعة" في تعاليمه، مشكّلاً تعليمه دائماً لمستوى فهم الطالب، مؤدياً به بالتدريج من الحقائق الجزئية الأدنى إلى الحقيقة الكاملة.

تعاليم تْيانْتاي تُوصف أنها **تعاليم دائرية** (Round Teachings)، بمعنى أنها تشتمل وتحيط بكل شيء وأنها، بافتقارها إلى النهايات الحادة، فإنها كاملة. الصور الأخرى من البوذية ليست "خاطئة" وإنما فقط نسخ جزئية من التعليم الواحد الحق الذي تجسده تْيانْتاي بصورته الأكثر اكتمالاً وتماماً.

لترسيخ الأساس الفلسفي للتمييز بين الحقائق الجزئية والحقيقة النهائية، استخدم جِيْيِي نظرية من حقائق ثلاث: المشروطة، والفارغة، والوسطية. الحقيقتان الأوليان صورتا مرآة لبعضهما، طريقتان للتعبير عن الأسباب والشروط. فالمنضدة يمكن تسميتها منضدة بصورة مشروطة، لأن صورتها المدرَكة نشأت عبر الأسباب والشروط، وهي توجد بصورة مشروطة فقط على أساس تلك الشروط المؤقتة. المنضدة فارغة لأنها، باعتبارها نتاجاً للأسباب والشروط، تفتقر إلى طبيعة محورية مستقلة خاصة بها. وهي "وسطية" (Middle) لأن لا الحقيقة المشروطة ولا الفارغة تمسك فعلاً بحقيقة المنضدة. من منظور الحقيقة الوسطية، يمكن أن توصف المنضدة مشروطةً وفارغة، وفي الوقت نفسه، لا مشروطة ولا فارغة.

جِيْيِي بحث عن سُبُل مختلفة للتعبير عن الحقيقة الوسطية اللاثنائية. مثلاً، برفضة للثنائية الواضحة للتمييز التي قام بها معظم معاصريه بين العقل المحض ولحظات الفكر الضالّة، أعلن جِيْيِي أن لحظة الفكر الضالّة متطابقة أصلاً مع العقل المحض وأن الغرض من الممارسة هو إدراك هذا ببساطة. واقعاً، أنه رأى، كنتيجة للترابطات المتبادلة الكلية لكل شيء، أن كامل الكون، في كل غناه الذي لا يصدق، مستوجَب في كل لحظة فكر.

نظرية "الحقائق الثلاث" تكمن أيضاً وراء الفكرة الرئيسة في تْيانْتاي عن **البوابات الثلاث**، أو طرائق المرور إلى الاستنارة،

وتحديداً، بوابة بوذا، بوابة الكائنات الواعية، وبوابة العقل. بوابة بوذا اعتبرت صعبة جداً، عويصة جداً، ونائية جداً، وأن على الشخص أن يكون بوذا أصلاً ليستوعبها تماماً. بوابة الكائنات الواعية، المتكونة من الطرائق المتنوعة المعلمة والممارسة بواسطة أي نوع من الكينونة، أيضاً صعبة جداً لأن هناك مناهج مختلفة عديدة، تتطابق مع الأنواع المختلفة من الضلال، بحيث يصعب معرفة استخدام أي طريقة. البوابة الأسهل والأفضل هي بوابة العقل. إنها ليس أكثر بعداً من لحظة المعرفة الفعلية هذه، وتنوعها يمكن ملاحظته في كل لحظة فكر، ولا شيء يمكن أن يكون أكثر مُلائَمة للفرد من ملاحظة ذهنه. ثيانْتاي هذبت العديد من أنماط التأمل لأجل هذا الغرض.

هْوايان

مدرسة هْوايان، التي غالباً ما يعتقد أنها تمثل ذروة التطور في الفكر البوذي الصيني، وأنها، سوية مع ثيانْتاي، تكون الأساس الميتافيزيقي لبوذية شرق آسيا، تأسست بواسطة دُشُن (Dushun) (557 ـ 640 م.). مدرسة هْوايان، وعلى أساس تصنيف للتعاليم البوذية مشابه لتصنيف جِنْيِي، اعتبرت التعليم الأعلى لبوذا هو **سوترا إكليل الزهور**. لكن المنسق العظيم الذي جعل فعلاً المدرسة شهيرة كان بطريركها الثالث فازانْغ (Fazang) (643 ـ 712 م.). كراهب محترم جداً، وشهير بتعليمه، كتب فازانْغ أكثر من ستين عملاً، معظمها تشرح وتطور فلسفة هْوايان. واحد من أشهر أعماله، **المبحث حول الأسد الذهبي**، تم تأليفه لشرح النقاط الأساسية في فلسفة هْوايان باستعمال لغة بسيطة تصف شكل أسد كان جزءاً من عمارة القصر. هذه المحاضرة كانت معدة خصيصاً للإمبراطورة وُو، وهي من بين أكبر داعميه، لكن كانت لديها صعوبات في فهم الجوانب الدقيقة من الفلسفة. هذا المبحث سوية مع فصل برج

فايْروتْشانا (Tower of Vairocana) من **سوترا إكليل الزهور** والفقرة الشهيرة عن **شبكة جواهر إنْدرا**، ستستخدم لتقديم شرح للتعاليم الرئيسة في هْوايان.

الفكرة الرئيسة لهْوايان هي لأن كل الوجود المتبادل الاعتماد تماماً في نشوئه وتوقفه، ورغم وجود التمايزات بين الأشياء، فليس هناك اختلافات نهائية. لأن ثمة الفراغ أو الافتقار إلى الانفصال، والاستقلال، والدوام، في كل الموجودات، فإنها جميع توجد كواحد. كل ما يوجد يوجد فقط في علاقة مع كل الأشياء الأخرى، أي، مع كامل منظومة العلاقات التي تكون الكون كله. لأن كل عناصر الوجود تتخلّل بعضها، ووجودها ليس أكثر من تخلّلاتها المتبادلة فإنها، بمعنى معين، متطابقة مع بعضها. واقعاً، فكرة التخلّل المتبادل والهوية المتبادلة أساسيتان جداً لهْوايان، بحيث إنها تسمى أحياناً "المدرسة التي تعلم التخلّل المتبادل والهوية المتبادلة لكل الأشياء".

في الفصل الختامي من **سوترا إكليل الزهور**، وهو فصل برج فايْروتْشانا، يُبين للحاج سُدَنا (Sudhana) البرج العظيم لـ فايْروتْشانا (البودا الرئيس في هذه السوترا)، وفيه تُرى العلاقات المتبادلة الكاملة للكون. هذا البرج موصوف بجمال باعتباره المكان حيث يعيش كل البودات بسلام وحيث يتخلّل دهرٌ واحد كل الدهور، وحيث تتخلّل كل الدهور دهراً واحداً، من دون خسارة أي من سماتها الخاصة. مكان السكن حيث أرض واحدة تتخلّل كل الأراضي وحيث كل الأراضي تتخلّل أرضاً واحدة من دون خسارة أي من سماتها الخاصة. مكان السكن حيث كائنٌ واع واحد يتخلّل كل الكائنات الواعية وكل الكائنات الواعية تتخلّل كائناً واعياً واحداً من دون خسارة أي من سماتها الخاصة. هذا هو مكان السكن حيث بودا

واحد يتخلّل كل البودات وكل البودات تتخلّل بودا واحداً من دون أي خسارة في أي من سماتهم الخاصة. إنه مكان السكن حيث يمكن معرفة كل شيء عن الماضي، والحاضر، والمستقبل، في لحظة تفكير واحدة. وهذا مكان السكن حيث الاهتمام بفائدة كل شخص في العالم. إنه أيضاً مكان السكن لأولئك الذين انفصلوا عن العالم ومع ذلك يظلون ثمة لتعليم الناس الآخرين.

شبكة جواهر إنْدرا

شبكة جواهر إنْدرا تصور كل الأشياء التي تتخلّل بعضها من دون خسارة تمايزها. إنها تطلب منا تخيّل شبكة لا حدود لها، مصنوعة من جواهر مشرقة، ولأن كل جوهرة تعكس كل الجواهر الأخرى، فصورها تخترق بعضها البعض مرة تلو مرة، دونما نهاية. لو توجهنا للجنوب الغربي، أو لأي اتجاه، لنتفحص واحدة من الجواهر، سنرى أنها تعكس مباشرة كل صور الجواهر الأخرى جميعاً. وكل الجواهر الأخرى تفعل الشيء عينه، مكررة ومضاعفة الصور المنعكسة بطريقة لانهائية. وضمن جوهرة واحدة نستطيع رؤية الصور الواضحة الجلية لكل الجواهر الأخرى، كما أنه يمكن العثور في شيء واحد على كل الأشياء.

بعدها يطلب منا النص تخيل كيف ستكون الحال لو جلسنا في واحدة من هذه الجواهر. فلو جلست في جوهرة واحدة، فستجلس ساعتها بصورة متكررة في كل الجواهر الأخرى في الاتجاهات جميعاً. لماذا؟ لأنه، كما يقول النص، تتضمن الجوهرة الواحدة الجواهر الأخرى جميعاً. لأن كل الجواهر متضمنة في هذه الجوهرة الواحدة، فإنك في تلك اللحظة جالس في كل الجواهر الأخرى. من خلال جوهرة واحدة تدخل كل الجواهر دونما حاجة لمغادرة هذه الجوهرة الواحدة، وفي كل الجواهر تدخل جوهرة واحدة من دون النهوض من مقعدك في تلك الجوهرة الواحدة.

في تفسيره كيف أن أي واحدة من الجواهر متضمنة في كل الجواهر الأخرى وكيف أن كل الجواهر الأخرى متضمنة في كل جوهرة، يقول النص إن "هذه الجوهرة الواحدة تتكون من اتصال جواهر عديدة لتكوين الشبكة. ولم هذا؟ لأن الواحد هو جانب من الكل، ويتكون عبر تضمّنهِ للكثير. ومن دون وجود الواحد، لا يمكن وجود الكلّ؛ بالتالي فهذه الشبكة تتكون من هذه الجوهرة الواحدة. وتماشياً مع هذا الخط من التفكير عليك فهم كيف أن كل شيء يدخل شيئاً واحداً"[1].

في مبحثه عن الأسد الذهبي، يشرح فازانْغ مفهوم هْوايان عن التسبب الكوني لكل عناصر (دَرْما[*]) الوجود الكامنة والمتيحة للتناغم الكامل بين كل الأشياء المتبادلة التخلّل. كما يشرح أيضاً كيف ينشأ التخلّل المتبادل والتناغم من السمات الست التي تمتلكها كل دَرْما، وكيف أن نظرية **البوابات الغامضة العشر** تفسر التخلّل المتبادل الكلي والهوية المتبادلة. حسب هْوايان، كل دَرْما أو عامل من الوجود يملك السمات الست للكلّية (Universality)، لاسيما، التشابه، والاختلاف، والتكامل، واللاتكامل (التفكك). **البوابات الغامضة العشر** التي تمر بها كل عناصر الوجود تفسر كيف تتشارك كل الأشياء في الوجود معاً، وكونها متبادَلة ـ النَسج، متبادَلة ـ الارتباط، متبادَلة ـ التخلّل، متبادَلة ـ الاشتمال، متبادَلة ـ الانعكاس، متبادلة ـ الاتساق، متمايزة، لانهائية، ومحضة (Pure).

(1) انظر: William Theodore De Bary, Irene Bloom and Joseph Adler, *Sources of Chinese Tradition*, 2nd ed. (New York: Columbia University Press, 1999), vol. 1, p. 473.

(*) بصيغة الجمع: (دَرْمات).

أولاً، لتوضيح أن لا شيء يوجد بذاته، وإنما ينشأ كل شيء بواسطة التسبّب (Cuasation)، يقول فازانغ إن الذهب في الأسد الذهبي لا شكل أو طبيعة خاصة له. نشوء الأسد في الذهب هو نتيجة عمل حرفي ماهر نحتَ الذهب لا أكثر.

ثانياً، للتمييز بين المادة والفراغ، يقول فازانغ إن شخصية الأسد غير حقيقية؛ فقط الذهب هو الحقيقي. عدم وجود أسد يعني أن الأسد متسم بالفراغ. ووجود الذهب يعني اتّسامه بالمادة. الفراغ هو لا ـ شيء بذاته، إنه ببساطة فراغ المادة المتبدي فقط بمرجعية المادة.

ثالثاً، لتفسير الطبيعات (Natures) الثلاث لشيء مدرَك، وهي، كونه متصوَّراً، وكونه ناجماً عن أسباب عدة، وأنه حقاً كما هو عليه، يقول فازانْغ إن الأسد الذهبي يوجد بسبب شعورنا (Feeling)، الذي هو طبيعة الأسد كشيء ناجم عن خيال واسع. أما كونه يبدو موجوداً حقاً فعائد لطبيعته المتولدة من الذهبِ وعمل الحرفي. طبيعته اللامتغيرة في كونه ذهباً تعني طبيعته كواقع تامّ.

رابعاً، لتفسير أن السمات المحددة للأسد غير موجودة، يقول فازانْغ، لأن الأسد ليس سوى ذهب، فليس هناك سمات أسدٍ يمكن العثور عليها. هكذا، ثمة لا ـ وجود لسمات الأسد.

خامسا، لتفسير التجلي الظاهر في الوجود لشيء ما، يشرح فازانْغ أنه في اللحظة التي نرى فيها الأسد يأتي للوجود فإنّ شكل الذهب فحسب هو ما يأتي للوجود. ليس هناك شيء بمعزل عن الذهب. رغم أن الأسد يأتي إلى الوجود ويمضي خارجه، فإنّ مادة الذهب تبقى نفسها، لا تزيد ولا تنقص. هذا سبب القول إن الأشياء لا تاتي إلى الوجود ولا تمضي خارجه.

سادساً، لتفسير كيف أن فهم السمات الست لدَرْما يمكّننا من رؤية تخلّلها المتبادل وهوياتها المتبادلة، ونصير بذلك مستنيرين، فإنّ فازانْغ يشرح أن بودي (Bodhi) في الصينية تعني الطريق، أو الاستنارة. ويقول إن ذلك يعني أنه عندما ننظر إلى الأسد، نرى مباشرة أن كل دَرْما، المتولدة بواسطة أسبابها، حتى قبل التفكك، هي منذ بدايتها تماماً ساكنة ومتمايزة. وعندما نكون أحراراً من التعلق (Attachment) أو التخلي (Renunciation)، فإننا سنمضي تماماً على طول هذا السبيل إلى بحر المعرفة الكاملة. بالتالي، فإنه يُسمى **السبيل**. فالشخص سيفهم مباشرة أن كل المصائب منذ أقدم الأزمنة ناجمة من الانفعالات التي لا حقيقة لها أصلاً. هذا يسمى استنارة. والامتلاك النهائي للحكمة التي تعرف كل شيء يسمى بلوغ الحكمة الكاملة[2].

تْشان

ظهرت تْشان كرد فعل على التعقيدات الفلسفية لمدرستي تْيانْتاي وهْوايان وتركيزهما المفرط على دراسة النصوص المقدسة، والتي بدت للكثير من ممارسي التأمل عوائق أمام الاستنارة. الاسم **تْشان** هو ترجمة للمصطلح الهندي البالِيّ **جانا** (Jhana)، ويعني الاستغراق التأملي. رغم أنه كان هناك أساتذة تْشانْزي (Chanzi) مهمين في التأمل في الصين لقرون قبل ذلك، فإنه فقط مع زمن هْوَيْنْغ (638 ـ 713) بدأتْ تْشان تشير إلى مدرسة تأملية ومذهبية محددة.

---

(2) انظر: Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973), pp. 406-424.

تقليد تْشان يَعتبر بودِدَرْما (Bodhidharma)، وهو أستاذ ـ تأمل أسطوري جاء من الهند إلى شاوْلِن (Shaolin) في 520 م. البطريرك الأول. وتبعه خمسة بطاركة آخرين، ثم هْوَيْننغ باعتباره البطريرك السادس، الذي يُعتبر عادة مؤسس مدرسة تْشان الجنوبية. بداية، كانت المدرسة الشمالية أكثر نجاحاً من بين مدرستي تْشان. ولسخرية الأقدار، كان نجاحها المبكر هو سبب دمارها النهائي، فلاعتماد تطورها على رعاية الدولة أمست هدفاً سهلاً خلال أوقات الاضطهاد الإمبراطوري للبوذية. المدرسة الجنوبية، لأنها مدت جذورها في مناطق أقل تأثراً بأفعال الحكومة الإمبراطورية، صمدت أمام الاضطهاد. ولأن المدرسة الشمالية اندثرت منذ حوالى ألف عام، فإنّ مدرسة هوَيْننغ هي التي طورت تقليد التأمل في الصين.

هْوَيْننغ يوصف في النص الشديد التأثير **سُوترا المنصة** (Platform Sutra)، وفحواه مجموعة من المراسيم وتعليقات السيرة الذاتية لهْوَيْننغ، باعتباره بائع حطب أمياً خَبرَ استنارة مفاجئة عند سماعه ترديد قراءة من **سُوترا الماسة**. بعدها التحق بدير حيث، ومن دون أي تدريب رسمي على النصوص المقدسة أو التأمل، بيّن أنّ استنارته أكثر عمقاً من كل الرهبان الممارسين للتعلم لسنوات. هذه الخبرة تشدد على أهمية الاستنارة المفاجئة، وهي أحد المعتقدات الرئيسة في **سُوترا المنصة**، وفي الحق، واحدة من العلامات البارزة في تْشان منذ ذلك الحين وصعوداً. علامة بارزة مهمة أخرى لتْشان هي تشديدها على "الإشارة المباشرة إلى الذهن"، بمعنى أن المهم هو ملاحظة ذهن الشخص الخاص، لأن ذهن الشخص هو طبيعة ـ بودا نفسها، وهو تشديد يعكس قروناً من تأثير تْيانْتاي وهْوايان.

معظم البوذيين الصينيين رأوا غاية الممارسة هي الحكمة، وأن التأمل مجرد وسيلة لتلك الغاية. لكن هْوَيْننغ زعم أن التأمل لم يكن

مجرد وسيلة، وأنه والحكمة متعذّرا الفصل. زعم أن التأمل هو جوهر الحكمة، والحكمة هي وظيفة التأمل. الحكمة لا تولّد التأمل، والتأمل لا يولّد الحكمة. التأمل والحكمة ليسا مختلفين عن بعضهما. وقد قارن ذلك بمصباح: فالمصباح هو الجوهر، بينما ضوء المصباح هو وظيفته. حيثما يوجد مصباح، ثمة ضوء؛ حيثما هناك ضوء مصباح، هناك مصباح. المصباح والضوء مختلفان في الاسم، ولكنهما ليسا مختلفين في الجوهر.

أسلوب هْوَيْننغ في تْشان، رغم جذريته، كان لا يزال عقلانياً ومتجذراً في التعاليم البوذية الصينية المقبولة الشائعة. عناصر جديدة وأكثر راديكالية عاجلا ما دُمجت في تْشان، وبعضها رفض التأمل نفسه. من بين الذين سعوا لإنجاز نسقٍ عقلاني تستطيع بواسطته تْشان الانسجام مع المدارس الأخرى، يعتبر زُنْغْمِي (Zongmi) (780 ـ 841)، الذي اعتبر بطريركاً لكل من مدرستي تْشان وهْوايان، الأكثر بروزا. مقاربته، مع ذلك، عاجلاً ما حُجبت بواسطة الصور الأكثر جذرية من تْشان.

من بين "بيوت تْشان الخمسة" التي سادت خلال فترة سنْغ المبكرة، فقط مدرسة لنْجِي استمرت ليومنا هذا في الصين، وتايوان، وكوريا. بتأسسها على تعاليم لنْجِي (ت 867)، ربما قدّمت هذه المدرسةُ البوذيةَ "بأكثر أصواتها صينية". أدبُ تْشان في لنجي والمدارس ذات الصلة كان من النصوص الأولى على الإطلاق التي كُتبت بالصينية المحكية كمقابل للصينية الكلاسيكية. بدل التمهل في التفاصيل، والتجريدات النظرية المعقدة، ركزت تْشان على الخبرة كما هي معيشة، بمصطلحات مألوفة لأي شخص مستغرق في الثقافة الصينية.

عاجلاً ما أخذت تقنيات التعليم تبرز على حساب المحتوى

المذهبي. في قلب التدريب في تْشان تكمن الممارسات المتبادلة بين المعلم والتلميذ. السجلات، المسماة غُنْغان (Gongan) (كوان)، تم تجميعها من المواد الكلاسيكية، وحتى هذه في النهاية صارت جزءاً من تقنيات التعليم، حيث تم تقديمها للتلاميذ كألغازٍ للتركيز عليها خلال التأمل. لتشتيت التأمل العقيم والضار الذي يمكن أن يكون عائقاً أمام الاستنارة، فإنّ تقنيات مفاجئة وصادمة تم استخدامها، اعتباراً من الأقوال الراديكالية من قبيل، "إذا صادفتَ بوذا على الطريق، اقتله!"، إلى التبادلاتِ المشتمِلة على الصيحات والصفير. طرائق لنجِي كانت مصممة لجعل الطلاب يواجهون ويدحرون عاداتهم وعكازاتهم العاطفية والذهنية، ليصيروا أحراراً ومستقلين فعلاً. حتى الاعتماد على البوذية يمكن أن يكون عكازة. ولنْجِي يختتم تعاليمه بعبارة "لا تنخدع".

الأرض الطاهرة

بخلاف تْشان، التي شددت على القدرة الذاتية للجهد الشخصي لنَيل الاستنارة، فإنّ بوذية **الأرض الطاهرة** جنغتو (Jingtu) شددت على قدرة الآخر، أي مساعدة أمتا بودا (Amita Buddha). بتشديدها على أن الازمنة الحاضرة المنحللة جعلت الجهد الشخصي محالاً تقريباً، أصرت الأرض الطاهرة على إمكان بلوغ الاستنارة فقط بمساعدة أمتا بودا أَمِتَبا (Amitabha) عبر التعبّد لأمِتا، وندائه بإخلاص لأجل المساعدة، يستطيع الشخص الاطمئنان لإعادة الولادة في أرض تطهر الإنسان من كل الأدناس، أرضٍ يمكن فيها نَيل الاستنارة. فالأمل هو ما يكمن وراء البوذية التعبدية ويجعلها ممكنة.

حسب النص المقدس التأسيسي، **سوترا بوذا عن الحياة اللامحدودة** سُكَفَتِفيُها (Sukhavativyuha)، فإنّ أمِتا، قبل أن يصير

بودا، أخذ ثمانية وأربعين تعهداً كانت أساسية في صيرورته إلى بودا. التعهد الثامن عشر، الذي سيمسي أساس **الأرض الطاهرة**، هو: "إذا، أيها المبارك، نلتُ الاستنارة، وتصورتْ أيٌّ كائنات في عوالم أخرى رغبةً بالحق، بالاستنارة الكاملة، وسمعتْ باسمي، وبنيةٍ طيبة فكرتْ بي، عندما تغشاهم لحظة الموت وأوانه، فإني، القائم على رأس جماعتي من المتسولين والمحاط بهم، لن أعترض سبيلهم لأمنعهم من الشعور بالخيبة، لئلا أُحرَمَ جراء ذلك من نَيل استنارة كاملة، حقة، غير متمايزة!"(3).

كل صور البوذية الصينية، بما في ذلك تْشان، تضمنت عناصر وشعائر تعبدية. لكن بالنسبة **للأرض الطاهرة** التعبدية هي الجوهر. أصول بوذية **الأرض الطاهرة** غير واضحة نوعاً ما. وقد يكون سْوانْزانْغ (Xuanzang) أول من جمع بين سُكَفَتِي (Sukhavati) (فردوس أَمِتَبا) مع مصطلح **الأرض الطاهرة**. حسب التقليد، فإنّ تانْلوان (Tanluan) (476 ـ 542) هو البطريرك المؤسس. يذكر عنه أنه علم بأن "كل الكائنات، التي عندما تسمع اسم بودا **الحياة اللامحدودة** (Limitless Life) (أَمِتَبا)، تبتهج بقلوب مؤمنة ولو للحظة واحدة من الوعي، وبأذهان عازمة على الولادة ثانية في أرضه، فإنها ستتمكن فوراً من الذهاب إلى هناك والولادة ثانية والبقاء دونما عودة"(4).

داوْتْشو (Daochuo) (562 ـ 645) وتلميذه شانْداو (Shandao) (613 ـ 681)، هما البطريركان المبكران التاليان الأكثر أهمية

---

(3) انظر: Theodore De Bary, Bloom and Adler, *Sources of Chinese Tradition*, p. 482.

(4) المصدر نفسه، ص 483.

للمدرسة. داوتْشو، يقتبس من السوترا، "إذا استحضرتَ اسم أَمِتَبا بودا ولو للحظة واحدة، فستصير قادراً على نبذ الخطايا المتراكمة في ثمانين مليون دهر من الأعمار"، ثم يوصي، "إذا كانت لحظة واحدة من الترديد تمتلك قوة كهذه، فكم هي أكثر صدقاً لمن يمارسون ذِكراً وترديداً مستمرين! واقعاً، هذا هو الشخص الذي في ندم مستمر" هذا التطهير من الممارسة المستمرة لترديد اسم أمتا، أ ـ مي ـ تو ـ فو (A-Mi-Tuo-Fo)، ساعد على جعل هذا الترديد إحدى الممارسات الأساسية في **الأرض الطاهرة**.

شانْداو شهير بـ"مَثَلِ الطريق الأبيض"، وهي حكاية تصور إنساناً عالقاً بين نهرين فظيعين يستحيل عبورهما. بين النهرين، وأحدهما من نار لاهثة والآخر من ماء مندفع، هناك ممر أبيض، ومن الغرب يسمع الإنسان شخصاً يشجعه على السير في الممر الأبيض لأجل الأمان، قائلاً له "أستطيع حمايتك، لا تخفْ. تقدّم باستقامة، بذهن مركزٍ وغاية ثابتة". بإصغائه لهذا الصوت وطاعته، عاجلاً ما يجد الرجلُ نفسه متهللاً بأمان مع صديقه المخلص على شاطئ بعيد.

شانداو يشرح المَثَلَ بمصطلحات سهلة. "كلام الشخص المنادي من الضفة الغربية يمكن مقارنته بتعهّد أَمِتَبا. ووصول الإنسان إلى الضفة الغربية، وتحيته من صديقه المخلص، وابتهاجه هناك، يمكن مقارنته بكل تلك الكائنات التي غاصت طويلا في بحر الولادة والموت، متخبطة وعالقة في ضلالها، من دون وسائل للخلاص، مَن قبلت ميثاق سَكْيَمُني (Sakyamuni) الذي يوجهها إلى الغرب ونداء أَمِتَبا المتعاطف، وطاعتها الواثقة لإرادة البودَيْن، من دون أكتراث لنهري النار والماء، بتركيز متعبد تصعد طريق قدرة أَمِتَبا الواعدة، وعندما تنتهي الحياة، ستنال الأرض الأخرى، حيث

تلاقي بوذا ونعمته التي لا نهاية لها"[5].

التأمل في أمتا وترنيمة اسمه التعبدية لم تكن حصراً على مدرسة **الأرض الطاهرة**. فقد تغلغلت في الثقافة الصينية وصارت ممارسة واسعة الانتشار في معابد وأديرة معظم المدارس الأخرى أيضاً. أمتا، مرفقاً عادة بـ غْوانْيِن (Guanyin)، بودِسَتْفا التعاطف، صار أيضاً موضوعاً مفضلاً للرسم والنحت، شاهداً على شعبية **الأرض الطاهرة**.

أسئلة للمراجعة

1 ـ كيف جاءت البوذية بدءاً إلى الصين، وكيف استقبلتْ؟

2 ـ ما هي المدارس الأربع الرئيسة للبوذية الصينية؟

3 ـ ما هي التشابهات والاختلافات بين تْيانْتاي وهْوايان؟

4 ـ ما الاختلافات والتشابهات الرئيسة بين تْشان **والأرض الطاهرة**؟

5 ـ ما هي **شبكة جواهر إنْدرا**؟ أي فكرة أساسية توصّلها هذه الصورة؟

مراجع إضافية

Chan Buddhism, by Peter D. Hershock (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 2005), is strong on the philosophy of Chan in relation to its practice and historical contexts and is probably the best place to begin one's study of Chan.

"Chinese Buddhist Philosophy from Han through Tang," by Whalen

(5) المصدر نفسه، ص 489-491.

Lai and Yu-Yin Cheng (*History of Chinese Philosophy*, Ed. Bo Mou, Routledge, 2009, pp. 324-361), explores Chinese Buddhist philosophy through an analysis of the foundational text *The Awakening of Faith in Mahayana*.

Seeing Through Zen: Encounter, Transformation and Genealogy in Chinese Chan Buddhism, by John R. McRae (Berkeley, CA: University of California, 2003), is a new interpretation of the history of Chan, focusing especially on the importance of Chan's genealogical approach.

Buddhism in the Sung, edited by Peter N. Gregory and Daniel A. Getz (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1999), is a collection of essays exploring the full range of Chinese Buddhism during the Song Dynasty.

The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism, by Garma C.C. Chang (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1977), remains one of the best studies of Huayan Buddhism.

The Chinese Transformation of Buddhism, by Kenneth Ch'en (Princeton, NJ: Princeton University Press,1973), is a classic study of how Buddhism was transformed in China.

Buddhism Under the T'ang, by Stanley Weinstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), explores the rich development of Chinese Buddhism during the Tang Dynasty.

The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism, edited by Steven Heine and Dale S. Wright (Oxford: Oxford University Press, 2000), is a collection of essays exploring the development and uses of koans in Chan and Zen.

الفصل الحادي والعشرون

الكونفوشيوسية الجديدة: التناغم الكبير

الكونفوشيوسية الجديدة هي تجديد للفكر الكونفوشيوسي استجابة للتحديات الفلسفية التي جاءت من البوذية، والداويّة الجديدة، ومدرسة الأسماء، وتقليد يِن ـ يانْغ. مفكرو الكونفوشيوسية الجديدة أوّلوا الكونفوشيوسية لتتضمن مبادئ المدارس الرئيسة للفلسفة، خالقين بذلك فلسفة جديدة شاملة كونفوشيوسيةً في نواتها.

التحدي البوذي

دخلت البوذية إلى الصين في القرن الأول الميلادي وصارت بحلول 700 م. شديدة التأثير. رغم تأثرهم العميق بالفكر البوذي، فإنّ كل فلاسفة الكونفوشيوسية الجديدة انتقدوا مواطن ضعف البوذية في محاولاتهم لتقليل تأثيراها وزيادة أهمية الكونفوشيوسية. البوذية الصينية مثلت تفسيراً نسقياً للعالم والحياة البشرية حيث تم تحديد العيش العملي فيه بمرجعية المبادئ النظرية، كطبيعة السببية، وطبيعة البوذانية (Buddha-hood)، وطبيعة الوعي أو الذهن.

التقاليد الفلسفية الخاصة بالصين لم تتدبر الجمع بين الكمال النظري النسقي والتوصيف المفصّل للعيش. في الداويّة، كانت

القاعدة واسعة بما يكفي، لكن الفلسفة ظلت مجردة جداً لتصير عملية. في الكونفوشيوسية، كانت هناك ثروة من القواعد المفصلة لإرشاد الحياة، لكن ليس هناك أساس نظري كاف لهذه الوصفات. على النقيض، بالتالي، فإنّ البوذية ظهرت جذابة فوراً وكسبت انتباهاً كافياً من الباحثين الصينيين، لتضمن ترجمة ليس إلى اللغة الصينية فحسب، بل إلى المفاهيم والممارسة الفلسفية الصينية أيضاً. لكن اتضح أن العديد من المدارس البوذية كانت نظرية جداً لتتمكن من التجذر في الصين، والفلسفات البوذية التي تمكنت من ذلك مرت بتعديلات زادت من اهتمامها العملي بالأخلاقية والسياسة، مانحة إياها توجها أكثر عملية.

رغم المدى الذي تم فيه تعديل مدارس مثل هْوايان، وتْشن ـ يِن، وتْيانْتاي، وتْشان، و**الأرض الطاهرة** من الباحثين الصينيين المسؤولين عن تطورها، وتحويلها بحق إلى مدارس صينية للبوذية، فإنها ظلت تُرى فلسفات أجنبية وطارئة. كان هناك اهتمام متزايد بين الباحثين الكونفوشيوسيين لاستبدال هذه الفلسفات الأجنبية بشيء ذي جذور في ماضي الصين القديم. لأن الكونفوشيوسية كانت لا تزال رسمياً فلسفة الدولة، ولأن الخدمة المدنية والأنساق الجامعية كانت مؤسسة على هذه الفلسفة، فقد كان طبيعياً اعتبارها الأساس الذي يمكن منه اشتقاق فلسفة تثبت تفوقها على الفلسفات البوذية. بهذه الطريقة برهنت البوذية أنها الحافز النقدي في الدراسات الكونفوشيوسية التي ولدت الكونفوشيوسية الجديدة.

بدايات الكونفوشيوسية ـ الجديدة

بدات الكونفوشيوسية الجديدة بمسعى لإيجاد تفسير ميتافيزيقي للكون يكون شاملاً كالتفسير البوذي وأكثر عملية من الداويّة. فلسفة

التغير وطريقة تفكير يِن ـ يانْغ المتضمّنة في المؤلَّف الكونفوشيوسي الكلاسيكي، يِيْجِنْغ، قدّمتا ميتافيزيقيا كهذه. لكن هذه الميتافيزقيا الجديدة، بخلاف البوذية، كانت موجبة (Affirmative) تماماً، مبنية على أولوية الأشخاص ـ الأفراد والأشياء الجزئية. وبتأكيدها على العناصر الأخلاقية للكون، سمحت بإعادة صياغة الفلسفات الأخلاقية والاجتماعية للكونفوشيوسية، مقدّمة سبيلاً لتحقيق الصلاح الأخلاقي. في النهاية، سمح هذا الأساس الجديد بتوليفة من الفلسفات الداويّة، والبوذية، والكونفوشيوسية. بعد النجاحات العظيمة للكونفوشيوسية خلال فترة سلالة هان (206 ق.م. ـ 220م.)، شهدتْ سلالتا وَي (Wei) وجِن (Jin) (220 ـ 500 م.) إحياءً عظيماً للداويّة، متبوعاً بصعود البوذية من حوالى 600 م. إلى 1000 م. ومن بداية القرن الثاني عشر، حيث ترسخت الكونفوشيوسية الجديدة بقوة، وانحدرت البوذية، أمست القرون الثمانية التالية من التاريخ الفلسفي الصيني بوضوح كونفوشيوسية ـ جديدة.

هان يُو (Han Yu) (768 ـ 824)، الذي بذر بذور الكونفوشيوسية الجديدة، كان يعبر عن نقد سائد في أيامه حينما قال، "لكن الآن يتجاهل أتباع لاو ـ تْزُو وبوذا، الذين يتحدثون عن تصويب الذهن، يتجاهلون هذا العالم وأرضهم الأم ويختزلون الواجبات الاعتيادية المطلوبة من السماء إلى عدم (Nothingness). باتباع أفكار لاوزي، ليس على الابن اعتبار أبيه أباً، ولا على الرجل اعتبار مَلكِهِ مَلكاً. ليس عليه حتى تأدية واجباته كمرؤوس"[1].

(1) انظر: Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought* (New Haven, CT: College and University Press, 1963), p. 36.

هان يُو مضى أبعد من مجرد النقد، فقد حث على العودة إلى كونفوشيوس. فكما رأى ذلك، هذا يعني العودة إلى الحب الكلي الشمول كأساس لكل نشاط إنساني. الحب الكلي ينبع من الطبيعة البشرية الأساسية، لأنه يمثل ما هو أساسي لكل الناس. إضافة إلى الحب (رَنْ)، فإنّ الطبيعة البشرية مؤسسة على المُلائَمة، والإخلاص، والحق، والحكمة.

ثلاث مراتب من الأشخاص يمكن تمييزها على أساس كيفية ممارسة هذه الفضائل الخمس المؤسسة للطبيعة البشرية، حسب هان يُو. إذا كانت واحدة منها، رَنْ، هي الفضيلة المهيمنة والأربع الأخريات تُمارَس أيضاً، فإنّ الشخص من مرتبة سامية. إذا لم تكن أيّ من هذه الفضائل مكتملة وكانت تمارس أحياناً فحسب، وبصورة غير خالصة، فإنّ الشخص ينتمي إلى المرتبة الوسط. عندما يتم رفض رَنْ ولا تكون الأفعال في تناغم مع الفضائل الأربع الباقية، فالشخص وضيع. هذا النسق من المراتب الثلاث، الذي يُعترف به عادة باعتباره المساهمة الأصلية لهان يُو، يشدد على الأولوية التي أعطاها للمبادئ الأخلاقية للكونفوشيوسية.

اعتراضات هان يُو على البوذية والداويّة كانت أساساً جراء الاهتمام المفرط بالتأمل الميتافيزيقي في الداويّة والبوذية، على حساب الأشياء العملية. بالتالي، فإنه حثّ على أن طريق (داو) الحياة يتكون من حب الناس ومراعاة العلاقات البشرية الملائمة.

هذا الاهتمام بالأشياء العملية والإيمان بأن الكونفوشيوسية كانت ندّا تماماً للبوذية والداويّة جلي بوضوح أيضاً في كتابات لِي أو (Li Ao)، وهو تلميذ هان يو. يقول لِي آو، "الجميع التحقوا بمدارس لاو ـ تْزو، وبوذا، وتشوانغ ـ تْزو (Chuang-tzu)، وليه ـ تْزو (Lieh-tzu). جميعهم يعتقدون بأن الباحثين الكونفوشيوسيين غير متعلمين

بما يكفي لمعرفة الأشياء عن الطبيعة والنظام السماوي، وأنهم هم يعرفون. أمام هؤلاء الذي يثيرون هذا الضجيج أبذل أقصى جهدي لأبيّن العكس"[2].

في مسعاه ليبين كفاءة الكونفوشيوسية، حاجج لي أو بأن الطبيعة البشرية خيّرة أصلياً، لكن الفشل في السيطرة على المشاعر أو العواطف وتهدئتها، يؤدي إلى الفساد. الفضائل الكونفوشيوسية مطلوبة لتنظيم المشاعر. لكن من الجلي أنه لم يميز بين الفضائل الكونفوشيوسية والسبيل البوذي (تْشان) لدحر الرغبات والتوق، لأنه عندما سُئل: كيف يستطيع الإنسان العودة إلى الصلاح الأصلي لطبيعته؟ أجاب تقريباً كما قد يفعل بوذي: "ما دام ليس ثمة تروّ أو تفكير، فإنّ عواطف الإنسان تكون فاعلة. عندما يتم تفحّص العواطف، سينال الشخصُ السبيلَ السليم للتفكير. التفكير الصائب لا يعني التماهل، والتفكير. في يِيْجِنْغ قيل: عندما تُزال الأفكار الشريرة، فإنّ إرادة الحقيقة تُستبقى"[3].

رغم أن هان يُو ولِي أو تدبرا تركز الانتباه على التعاليم الكونفوشيوسية، فإنهما لم ينجحا في محاولاتهما إحياء الكونفوشيوسية كمنافس قوي للبوذية. على أي حال، مهدا الطريق للمساعي الأولى لتقديم أساس نظري جيد للكونفوشيوسية بواسطة أويانْغ سْيو (Ouyang Xiu) وجو دُنْيِي (Zhou Dunyi)، الذي ولدا في زمن نُظرَ فيه إلى صعود الفلسفات البوذية في الصين من قبل الموظفين الحكوميين كتهديد للتنظيم الاجتماعي للبلاد. هؤلاء

(2) من غير الواضح ما إذا كان هذا اهتماماً حقيقياً أو أن الموظفين الرسميين المذكورين كان يستخدمون هذه الانتقادات للتخلص من البوذية.

(3) انظر: Chang, Ibid., p. 110.

الموظفون أساءوا فهم البوذية، متصورين ممارسة التنبّه كنوع من السلبية تجاه العيش في العالم. سوء الفهم هذا تعزز بالممارسة البوذية للتقهقر من الحياة الاجتماعية الناشطة والعيش في الأديرة، وهي ممارسة زعم الموظفون الحكوميون أنها ستدمر الصور التقليدية للتنظيم الاجتماعي الصيني[4].

أويانْغ سْيو (1007 ـ 1072 م.) كان من أوائل المفكرين الكونفوشيوسيين الذي حاولوا تحويل هذا الاهتمام العام بالتهديد البوذي للتقاليد الصينية، بتزامن، إلى برنامج يقضي على البوذية ويعيد ترسيخ الكونفوشيوية كطريقة مهيمنة في الفكر. فقد رأى وجوب معارضة البوذية بتبيين أن الفلسفات الصينية الأصلية أكثر تفوقاً من الفلسفات البوذية.

الصعوبة في تحقيق ما افترضه أويانْغ سْيو كانت، إلى حد كبير، جراء كون الفلسفات البوذية المتنوعة تستطيع التباهي بفلسفة كاملة للحياة تؤسس الاهتمامات العملية على المبادئ الميتافيزيقية. الفلسفات الصينية، من جهة أخرى، لم تكن متجذرة جيداً في الميتافيزيقيا والإبستيمولوجيا. الفلاسفة الصينيون نزعوا للاهتمام بالأشياء القريبة، مركزين انتباههم على قضايا عملية، ولم يشغلوا أنفسهم بالنظريات المنطقية والميتافيزيقية. بالتالي، لم يكونوا في وضع جيد لتبرير فلسفاتهم العملية عبر اللجوء إلى مبادئ ميتافيزيقية أوسع.

رغم أنه اتضح أن أويانْغ سْيو لم يكن قادراً على تطوير الأساس الميتافيزيقي المطلوب لفلسفة نسقية عن الطبيعة البشرية والعالم

(4) المصدر نفسه، ص 110.

الخارجي تستطيع دعم التشديد الكونفوشيوسي على الأشياء الجزئية والأشخاص ـ الأفراد، فإنّ جهوده ساعدت تمهيد السبيل لمسعى جوْ دُنْيِي لأجل بناء نسقي.

جو دُنْيِي

لقد كان جو دُنْيِي (1017 ـ 1073 م.) المسؤول المباشر عن وضع أسس الكونفوشيوسية ـ الجديدة. عبر جمعه وإعادة تأويل المفاهيم من فلسفات مختلفة، تمكن من تكوين نسق ميتافيزيقي واسع بما يكفي لتفسير كل الوجود. أفكار يِنْ ويانْغ، والمفاهيم السالبة والموجبة عن الواقع، على التوالي، كانت مألوفة لجو دُنْيِي من دراسته لِيِيْجِنْغ. فكرة أن هذين المبدأين لم يكونا أساسيين بصورة مطلقة، كانت أيضاً مألوفة له لأن يِيْجِنْغ اعتبر تايْجِي (Taiji) (النهائي العظيم) سابقاً على يِنْ ويانْغ، كما أن الداويّين حاججوا أنّ داو سابق على كل الأشياء، وأنه كان مصدر الكينونة واللاكينونة، أو يِنْ ويانْغ. الصعوبة كانت في الفكرة الداويّة بأن الداو نفسه اعتُبر لا ـ كينونة، وبالتالي، تنزع مجمل الفلسفة لامتلاك شخصية سلبية. لكن إذا كان مصدر مبدأي يِنْ ويانْغ إيجابياً ولا سلبياً، كما كان في فلسفة يِيْجِنْغ، فمن الممكن أن يكون أساساً لتفسير فلسفي يستطيع التشديد على نهائية الجزئي، بينما يمتلك في الوقت نفسه مبدأً لشرحه. هذا تحديداً ما أنجزه جوْ دُنْيِي باعتباره **النهائي العظيم** (تايْجِي) مصدرَ كل الأشياء، مولّد يِنْ ويانْغ. بدورها، التفاعلات بين يِنْ ويانْغ ولدت الفاعلين الخمسة: الماء، والنار، والخشب، والمعدن، والأرض. وعبر مزيد من التفاعل، تم توليد بقية الواقع.

بوصفه لتولد يِنْ ويانْغ من **النهائي العظيم**، يقول جوْ دُنْيِي، "يولّد **النهائي العظيم**، عبر الحركة، يانْغ، الذي عندما يصل نشاطه

إلى حده، يصير ساكناً. عبر سكونه يولد **النهائي العظيمِن**[5]. تفسيره هذا لكيفية توليد يِنْ ويانْغ من **النهائي العظيم** يستند بقوة على الفكرة الداويّة عن "الانقلاب كحركة للداو"، فحسب الداويّين، الواقع تجلّ للداو المنقلب في حركته من حدّ متطرف إلى آخر. هكذا، فإنه يمضي إلى القول، "عندما يصل السكون إلى حده، تبدأ الفاعلية. فالحركة والسكون يتبادلان المواقع ويصيران جذرين لبعضهما بعضا، مانحين التمايز لِين ويانْغ، وهكذا، تتأسس هاتان الصيغتان".

بتقديمه أساس كهذا لمبادئ يِنْ ويانْغ في **النهائي العظيم**، فإنّ جوْ دُنْيِي يشرح أنه عبر تفاعل هذين المبدأين والتحول المتبادل الناجم عن ذلك، تولدتْ قوى **مبادئ** الأشياء الجزئية. يقول، "بتحول يانْغ ووحدته مع يِن، نشأت العناصر الخمسة، الماء، والنار، والخشب، والمعدن، والأرض. هذه العناصر الخمسة تعدُّ المبادئ المادية للأشياء. مثلاً، كمبدأ للاتجاه، الخشب هو شرق؛ وكمبدأ للمواسم، الخشب ربيع، وكمبدأ للجسد، الخشب كبِد، وكمبدأ للون، الخشب أزرق. لأن هذه العناصر الخمسة لا تُتصوَّر كأشياء، بل كمبادئ، يمكن اعتبارها الأساس المشترك لكل الأشياء.

مع توفر **النهائي العظيم**، ومبادئ يِنْ ويانْغ، ومبادئ العناصر المادية للكون، يتبقى شرح كيف أنه هذه المبادئ يمكن أن تعمل على اللاوجود لتأتي به إلى الوجود. جوْ دُنْيِي يفسر هذا كما يلي:

عندما تصير حقيقة اللا - نهائي [اللا - وجود] ووجود ين،

---

(5) كما مترجم في: Wing-tsit Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 463.

من هنا وصاعداً ستذكر الإحالات لهذا العمل في النص برقم الصفحة.

يانغ، والعناصر الخمسة إلى وحدة غامضة، فإنّ التكامل يعقب ذلك. تْشَ إِيَن (السماء) تكوّن العنصر الذكري، وكأُنْ (الأرض) تكوّن العنصر الأنثوي. التفاعل بين هاتين القوتين الماديتين يولد ويحول **العشرة آلاف شيء. العشرة آلاف شيء** تولد وتعيد التوليد، وهذا يؤدي إلى تحول لا نهاية له.

نموذج النشوء هنا هو الذَكَر الرمزي والأنثى الرمزية، لأن الذكر والأنثى يُفهمان بسهولة كمبدأين، وباتحادهما، يأتيان إلى الوجود بما كان سابقاً لا ـ وجوداً. الاتحاد بين اللا ـ وجود ومبادئ يِنْ يانْغ، والعناصر الخمسة، يوصف بأنه غامض، لأنه ليس من الواضح كيف أن ما هو موجود يمكن أن يرتبط بغير الموجود. مع ذلك، إذا كانت علاقة معينة مستحيلة، كيف يمكن الإتيان باللا ـ وجود إلى الوجود؟ الأشياء الجزئية التي يؤتى بها إلى الوجود عبر هذا الاتحاد الغامض تملك صيغها الخاصة من إعادة التوالد، وبالتالي هناك فعالية توليد لا تتوقف للأشياء.

في هذا الجزء من تفسير **النهائي العظيم**، أعطى جوْ دُنْيِي صورة ميتافيزيقية لأصل الأشياء، متعقباً إياها إلى **النهائي العظيم**. لكي يكمل تفسيره يحتاج تبيين كيف تنسجم الكائنات البشرية في هذه الصورة. وهذا ما يفعله في الكلمات التالية:

الفضائل البشرية معطاة من النهائي العظيم

الإنسان وحده من يتلقّى (القوى المادية) في مستواها الأعلى. وبالتالي فإنه الأكثر ذكاء. تظهر صورته الجسدية، وتطور روحُه وعيَه. المبادئ الأخلاقية الخمسة لطبيعته (الإنسانية أو رَنْ، والحق، والمُلائَمة، والحكمة، والإخلاص) يتم حثها، تستجيب للعالم الخارجي وتنخرط في النشاط، الخير والشر يتمايزان، والشؤون البشرية تجري.

الفكرة وراء هذا التوصيف لمكان الإنسانية في النظام الكلي للكون هي أن مبدأ الحكيم، أو الشخص الكامل، هو واحد مع مبدأ **النهائي العظيم**، وبالتالي، الكائنات البشرية، في كمالها، تكوّن تناغماً مع الكون. بداية الحكمة تُتلقى من **النهائي العظيم**، كما تفعل بدايات كل الأشياء الأخرى التي توجد. في الكائنات البشرية، هذه البدايات هي المبادئ الخلاقية للإنسانية (رَنْ)، والحق، والمُلائَمة، والحكمة، والإخلاص. فلكي يكون الإنسان حكيماً وفي تناغم مع الكون، يجب أن يكون صادقاً في هذه المبادئ الأخلاقية. هذا ما يعنيه جوْ دُنْيِي عندما يقول إن تْشنغ هي أساس الإنسان الحكيم، لأن تْشنغ (الإخلاص) يعني أن يكون الشخص صادقاً مع طبيعته.

بهذه النحو، تم وضع المبادئ الأخلاقية التي نادى بها كونفوشيوس، لاسيما في تعاليمه عن **مذهب الوسط**، على أسس ميتافيزيقية بواسطة جوْ دُنْيِي. السبب الذي على الشخص الفعل لأجله حسب المبادئ الأخلاقية الأساسية، هي أن هذه تكوّن طبيعة الإنسان الأساسية كما تولدت من **النهائي العظيم**.

تْشَنْغ هاو وتْشَنْغ آي

تم إعطاء الكونفوشيوسية الجديدة أساسها الدائم بواسطة تْشَنْغ هاو (Cheng Hao) (1032 ـ 1085) وتْشَنْغ آي (Cheng I) (1033 ـ 1107)، اللذين جعلاً المبدأ لِيْ (Li) ذلك الأساس. بالاستناد إلى عمل جوْ دُنْيِي، الذي كان معلمهما لسنة واحدة، فإنّ الأخوين تْشَنْغ أحّلا مفهوم لِيْ (المبدأ) محل مفهوم **النهائي العظيم**، الذي بدا لهما مجرداً جداً وداوياً بإفراط.

السبب الفلسفي الأساسي للاستبدال كان وضع كمال الطبيعة

البشرية على أساس أمين. كان جوْ دُنْيِي مهتمّاً مبدئياً بتأسيس ميتافيزيقا للواقع، ووجد في مفهوم **النهائي العظيم** المفتاح لتجسير وحدة الأشياء. **النهائي العظيم** كان مجرداً جداً ليقدّم أساساً للفلسفة العملية للأخلاقية، وهي الاهتمام الرئيس لتْشَنْغ هاو وتْشَنْغ آي. استطاع الأخوان تْشَنْغ التركيز تقريباً حصرياً على فلسفة الفعل البشري، لأن جوْ دُنْيِي كان قدّم أصلاً تفسيراً للوحدة الميتافيزيقية للواقع. كان السؤال العاجل الذي سعى الأخوان تْشَنْغ لاجابته هو: كيف يمكن تكميل الطبيعة البشرية بحيث يستطيع كل شخص أن يكون حكيماً ليعيش كل الناس بتناغم معاً؟ وقد أدركا أن جواباً مقنعاً سيتطلب مبدأً أولاً يمكنه العمل عبر كل شيء، وشخصٍ، وفعل. هذا المبدأ يجب أن يكون أكثر من مجرد مصدر ينبع من كل شيء. يجب أن يفعل أيضاً كقانون للكينونة متأصل في كل ما يوجد، يعطيه وجوده، وتماسكه، وفعله، واتجاهه.

المبدأ والقوة المادية

لأن المبدأ الذي نشأت عنه كل الأشياء هو المبدأ نفسه المتأصل في الأشياء الجزئية (الاختلاف فقط في التجلي أو التجسد)، فكل الأشياء هي وحدة من حيث المبدأ. عندما يتم إدراك المبدأ وتبيانه في كل الأفعال، ينال التناغم التام. يقول تْشَنْغ آي: "ما هو متأصل في الأشياء هو المبدأ"، و"المبدأ في العالم واحد. فرغم أن هناك العديد من الطرق في العالم، فالوجهة هي نفسها، ورغم أن هناك مئة استكشاف متأن، فالنتيجة واحدة. رغم أن الأشياء تتضمن تجليات وأحداث عديدة تمتد بتنويع لانهائي، فإنها عندما تتحد في **الواحد**، لن يكون هناك أي تناقض" (ص 571).

تْشَنْغ هاو، في نقاشه للمبدأ كعامل موحد في الواقع يقول،

"السبب في القول إن الأشياء جميعاً تكون جسداً واحداً هو أنها جميعاً تمتلك هذا المبدأ، ببساطة، لأنها جميعاً جاءت منه". (ص 533) كما يقول أيضاً، "هناك فقط مبدأ واحد في العالم".

هذا الإشارات من الأخوين تْشَنْغ تكشف أنهما اعتبرا **المبدأ** مصدراً للأشياء وقوة موجهة لها في داخلها، في الوقت نفسه. فرغم اعتبار المبدأ واحداً، ومصدرا لكل الأشياء، فإنه يُعتبر كثيرا أيضاً، لأنه متأصل في كل الأشياء الكثيرة الناجمة عن المصدر. كيف يمكن للمبدأ أن يكون واحداً وكثيراً؟ للإجابة عن هذا السؤال، من الضروري فهم مفهوم **المبدأ** الذي استعملاه.

حسب الأخوين تْشَنْغ، لأجل تولّدِ أي شيء، من الضروري وجود **قوة مادية** (تْشِي) **ومبدأ** (لِيْ). القوة المادية هي القوام الديناميكي التي تتكون منها الأشياء، نوعٌ من مادة ـ طاقة أولية. المبدأ هو تنظيم القوة المادية الذي يشكلها في أشياء معينة، ليمنحها صورتها ووظيفتها الفريدتين. من الجليّ أن الأشياء المختلفةَ مختلفةٌ؛ فالتفاح ليس الأشجار، والأشجار ليست الناس. إلامَ يستند الاختلاف؟ جواب الأخوين تْشَنْغ هو أنه يستند إلى الصورة والوظيفة. التفاح لا يفعل أو يتصرف بطريقة فعل الأشجار والناس. ليس له الألوان، والروائح، والأصوات، والنكهات ذاتها، وهكذا. السبب الذي يجعله مختلفَ اللون، والرائحة، والصوت، والمذاق، والشكل، هو اختلاف مبدأه. إذا كانت الحال كذلك، فمن الجليّ أن المفهوم العام للمبدأ هو أنه السبب ليكون شيء ما تماماً ما هو عليه وليس شيئاً آخر. لأن هناك اختلافات بين الأشياء، ولأن هذه الاختلافات يمكن تفسيرها، ينجم من ثم أن هناك أسباباً للاختلافات، وأن الأسباب ممكنة فقط لأن الأشياء تتمايز حسب مبادئها. بمعنى أن أسباب التمايز بين أي نوعين من الأشياء، في

التحليل الأخير، تكمن في تحديد مبادئ تلك الأشياء؛ الأسباب تكشف المبادئ.

الأخوان تْشَنْغ يوسعان هذه الفكرة عن المبدأ إلى كلية ما يوجد. كل ما يوجد ـ السماء والأرض والعشرة آلاف شيء ـ يوجد استناداً لمبدأ. أي، هناك سبب لوجود الأشياء، فوق هذا، هذا المبدأ الكوني ليس مختلفاً حقاً عن المبدأ في أي شيء جزئي، فالجزئي يوجد فقط كتجلٍ لمبدأ أعلى. الأشياء تتمايز حسب تجسد المبدأ، وليس حسب المبدأ بما هو كذلك. ما يجعل شيئاً جزئياً معيناً ما هو عليه، هو المبدأ المتجّسد والمتجلي بطريقة معينة في القوة المادية.

معنى المبدأ (لي)

يبدو واضحاً، بالتالي، أن المبدأ في فلسفة الأخوين تشنْغ يشير إلى السبب أو القانون الفعّال في الأشياء وهو ما يعطيها تماسكها ووظائفها. إنه يعطي الكون تماسكه ونظامه جاعلاً منه كُلاّ تعمل فيه أجزاؤه المتنوعة بتناغم. أهمية جعل المبدأ أساساً لفلسفتهما هي أنه زودهما بكون منظم. هكذا، فالنظام في المجتمع النابع من تنظيم وتقويم الأشخاص الأفراد بات يُرى ذا أساس في الهيكل الفعلي للكون. هذه الفكرة أعطت الكونفوشيوسية الجديدة أساساً ميتافيزيقاً لفلسفتها الاجتماعية، وهو ما كانت تفتقر إليه.

مع الفهم العام لمفهوم المبدأ، والوظيفة التي يؤديها في فلسفة الأخوين تْشَنْغ، من الممكن العودة إلى كتاباتهما لأجل تحليل أكثر تفصيلاً للمبدأ وتطبيقه في الشوؤن البشرية العملية.

رَنْ باعتباره مبدأً

مرة سأل شخصّ تْشَنْغ آي هل ينبغي للشخص، في سياق تحري الأشياء لنَيل الفهم الذي يسمح له أن يصير حكيماً، الاهتمام

بالأشياء الباطنية، كالمشاعر والأفكار، أو الخارجية كالأحداث الطبيعية. أجاب تْشَنْغ آي، "لا فرق". كل ما هو أمام أعيننا ليس سوى أشياء، وكل الأشياء لها مبادؤها. مثلاً، مِن كون النار حارةً والماء بارداً، إلى العلاقات بين الحاكم والوزير، والأب والابن، كلها مبادئ" (ص 568).

هذا يجعل من الواضح أن مبدأ الشيء يُعتبر مصدراً لفاعلية ذلك الشيء الجوهرية، لأن الفاعلية الجوهرية للنار هي توليد الحرارة، وما يجعل النار حارة هو المبدأ. لكن من الواضح أيضاً أن ليست تعددية التفاصيل ما يتوجب تحريه، بل فقط المبادئ الفاعلة عبر التجليات التفصيلية للأشياء. هكذا، في جوابه للسؤال، "إذا تحرى الشخص شيئاً واحداً فحسب، فهل سيفهم فقط شيئاً واحداً أم يفهم كل المبادئ المتنوعة؟" كان الجواب هو "علينا السعي لفهمها جميعاً. مع ذلك، حتى يِنْ تزو (Yen Tzu) [رجل حكيم يُشار إليه في مختارات كونفوشيوس] استطاع فهم عشر نقاط فقط عندما سمعها. ولكن عندما يفهم الإنسان المبدأ، أخيراً، سيمكنه فهم حتى ملايين الأشياء" (ص 568 ـ 569).

من الواضح أن الملايين من الأشياء في تفاصيلها لا يُمكن أن تُفهم، لذا، هذا يعني فهم ملايين الأشياء من حيث مَبدأها الأساسي. مثلاً، عندما تُفهم العلاقة الصحيحة بين الأب وابنه، فإنّ العلاقة بين الأباء والأبناء في الملايين من الحالات الخاصة تفهم. عندما يُفهم حب الأم لطفل وليد، فإنّ حب ملايين الأمهات لأطفالهن الوليدين يفهم. السبب هو أن الشخص يفهم السببَ المتضمَّن. هذا هو السبب وراء قول تْشَنْغ آي، "كل الأشياء تحت السماء يمكن فهمها في ضوء مبدأها. فلأن ثمة أشياء، يجب أن تكون هناك مبادئ معينة" (ص 563).

في مناسبة أخرى قال، "الشيء حدثٌ. إذا تم تحري المبادئ الكامنة وراء الحدث إلى أقصاها، عندها ستفهم كل المبادئ" (ص 552). يظهر بالتالي، أن مبادئ أشياء معينة، أو أنواع معينة من الأشياء هي نفسها، مع مراعاة اختلافها في تجسدها وتجليها في قوة مادية. في مقارنة لقِطَعٍ من الخزف الصيني، قد يلاحظ الشخص أن الكؤوس تختلف عن الصحون. وقد يفكر أن ذلك بسبب مبادئهما المختلفة. لكن الكأس والصحن هما الشيء عينه، بمعنى أنهما تكونا من نوع القِوام المُسمى عَظْماً. يجب الاعتراف أن العظم المتجسد في الكأس والصحن ليس مختلفاً في كلا الحالتين. على النحو نفسه، يمكن أن يقال إن المبدأ العظيم المشترك في العشرة آلاف شيء ليس مختلفاً في كل حالة، رغم تجسيداته المختلفة.

الأسئلة التي تنشأ من هذا التحليل هي: (1) ما طبيعة المبدأ المسؤولة عن جوهر ووظيفة الكون؟ (2) كيف يرتبط مبدأ الكون بالكائنات البشرية؟ و(3) هل الذهن مختلف عن هذا المبدأ، أم أنه واحد معه؟ الإجابات عن هذه الأسئلة تُكشف في الفلسفة العملية التي دعا إليها الأخوان تْشَنْغ.

حسب تْشَنْغ هاو، "على الدارس أن يفهم قبل كل شيء طبيعة رَنْ. عندها يشكّل إنسان رَنْ جسداً واحداً مع كل الأشياء من دون أي تمايز. الحق، والمُلائَمة، والحكمة، والإخلاص كلها (تعابير) عن رَنْ". (ص 523) السبب الذي يُقال جرّاءه إن على الطالب دراسة رَنْ أولاً، هو أن رَنْ **مبدأ**. بكلمات أخرى، إن طبيعة المبدأ في الكائنات البشرية هي رَنْ. لكن لأن المبدأ هو نفسه في الطبيعة كما هو في البشر، فإنّ تهذيب رَنْ هو، في الوقت نفسه، ترسيخ للوحدة مع كل الأشياء. كما يشير تْشَنْغ هاو "ليس ثمة اختلاف بين الطبيعة والإنسان" (ص 538). هكذا، أن نعرف رَنْ يعني أن نعرف المبدأ،

ومعرفة المبدأ تعني، (بنحو ما) معرفة كل الأشياء، وأن نكون في تناغم (نكوّن جسداً واحداً) مع كل الأشياء.

تْشَنْغ آي يشير إلى أن معرفة رَنْ ليست مسألة امتلاك معلومات عنه، بل امتلاك خبرة المبدأ. إنه يشرح هذه النقطة كما يلي:

المعرفة الحقيقية والمعرفة العادية مختلفتان. مرة رأيت نمراً يجرح فلاحاً. عندما قال شخص إن النمر يؤذي الناس، جفل الجميع. لكن رد فعل الفلاح، في تعابير وجهه، كان مختلفاً عن الآخرين. حتى الصبي الصغير يعرف أن النمور يمكن أن تؤذي الناس، لكن هذه ليست معرفة حقة. إنها معرفة حقة فقط عندما تكون مِثل معرفة الفلاح. بالتالي عندما يعرف الناس الشر ويستمرون في فعله، هذه أيضاً ليست معرفة حقة. لو كانت كذلك، فإنهم بالتأكيد ما كانوا ليفعلوه. (ص 551).

هكذا، عندما يقول تْشَنْغ هاو إن الدارس يجب أن يفهم قبل كل شيء رَنْ، فإنه في الواقع يقول إنه يجب، قبل كل شيء، أن يهذب إنسانيته، وأن يعيش حسب مبدأ رَنْ. هذا، بالطبع، هو الأكثر أهمية والأكثر صعوبة، بين كل المهام، لأنه مهمة أن يكون الإنسان حكيماً.

تْشَنْغ آي يلاحظ أنه كان هناك ثلاثة آلاف طالب يدرسون في مدرسة كونفوشيوس، لكنّ طالباً واحداً فقط، ينْزِي، امتُدح كطالب محب للتعلم. السبب في تمييزه هو أنه وحده كان يركز باستغراق تام على تعلّم الطريق ليكون حكيماً. أن يكون الإنسان حكيماً هو الهدف الأسمى، لأن الحكيم يمثل الشخص الكامل، وفي الفلسفة، حيث تعتبر حقيقة الشخص الحقيقةَ الأسمى، فإنّ كمال الشخص يمثل كمالاً للحقيقة النهائية.

لكن هل من الممكن للشخص تعلم أن يصير حكيماً؟ تْشَنْغ آي يجيب عن هذا السؤال بالإيجاب:

من جوهر الحياة المتراكمة في السماء والأرض، يتلقّى الإنسان العناصر الخمسة (الماء، والنار، والخشب، والمعدن، والأرض) في تميّزهم الأسمى. طبيعته الأصلية خالصة صافية. قبل أن يتم حثها، تكون المبادئ الأخلاقية الخمسة لطبيعته والمسماة: الإنسانية، والحق، والمُلائمة، والحكمة، والأخلاق، كاملةً. عندما تظهر صورته الجسدية، فإنها تغدو في اتصال مع الأشياء الخارجية وتُحثّ من خلالها. عندها، فإنّ المشاعر السبعة، المسماة: اللذة، والغضب، والحزن، والبهجة، والحب، والكراهية، والرغبة، تنشأ. وعندما يغدو الشعور قوياً ومندفعاً بتزايدٍ، فإنّ طبيعته تتضرر. (ص 548).

بالافتراض، على هذا النحو، للصلاح والطهارة الأصليين في الإنسان، وعزو الشر فيه إلى تعكير صلاحه الأصلي جرّاء المشاعر غير المسيطر عليها، من الممكن الإيحاء بأن الشخص يستطيع أن يصير حكيماً بتعلم السيطرة على المشاعر، وبالتالي العودة إلى المبدأ الأصلي في طهارته. طبقاً لذلك، يقول تْشَنْغ آي، "ليس طريق التعلم سوى تصويب ذهن الإنسان وتغذية طبيعته". فعندما يلتزم الإنسان الصواب والاعتدال، ويصير صادقاً، فقد أمسى حكيماً" (ص 548).

هذه الأقوال تكشف أن المبدأ، بالنسبة للأخوين تْشَنْغ، هو القانون الداخلي لطبيعة شيء ما، ويُتلقّى من القانون الداخلي للكون. الكائنات البشرية تأخذ قانون كينونتها من القانون الداخلي للكون، وبالتالي هي في وحدة معه من حيث المبدأ. لأن الذهن يشير إلى الجوهر الأصلي للإنسانية، يبدو أن الذهن متطابق مع المبدأ. فإنّ يكون المرء إنساناً يعني أن يكون أخلاقياً، ولأن الأخلاقية تنشأ عن

رَنْ، ينجم أن الطبيعة البشرية هي رَنْ. لأن هذا هو المبدأ الأصلي لكينونتنا، ولكي نبلغ الكمال، يجب أن نكون صادقين مع هذا المبدأ، (عبر ممارسة تْشَنْغ (Cheng)، أو الصدق) وتهذيبه. لهذا ففضائل المُلائَمة، والحكمة، والحق، مطلوبة أيضاً.

جوْ سِي

يُعتبر جوْ سِي (1130 ـ 1200 م.) ثالث أهم مفكر كونفوشيوسي، يتقدّمه فقط كونفوشيوس ومَنْغْزِي. أهميته ناجمة، أولاً، عن قدرته على إعادة تأويل وتوليف فكر المفكرين الكونفوشيوسيين ـ الجدد المبكرين، فبتقديمه أساساً نظرياً قوياً للفلسفة العملية، شدد على طريق إصلاح طبيعة الإنسان الأصلية النقية الخيرة عبر تهذيب ـ ذاتٍ أخلاقية. وفي تركيبه لفلسفة نسقية تامة، كان جوْ سِي قادراً أيضاً على التوفيق بين وجود الشر مع الصلاح الأساسي للطبيعة البشرية. واستطاع فعل ذلك على طول الخطوط المقترحة من مَنْغْزِي بواسطة دمج الفكر الميتافيزيقي للمفكرين المبكرين للكونفوشيوسية الجديدة، مما مكنه من تحقيق كمال نسقي افتقر إليه كونفوشيوس ومَنْغْزِي، بينما قدّم فلسفة عملية أكثر تفصيلاً مما استطاعه أسلافه الكونفوشيوسيون ـ الجدد. الاهتمام المركزي في الفلسفة، لكل من الكونفوشيوسيين والكونفوشيوسيين ـ الجدد، كان تهذيب رَنْ، تصويب العلاقات البشرية الأساسية، وتطوير فضائل ثابتة. العلاقات الأساسية الخمس بين الأشخاص هي (1) الحاكم والتابع (2) الأب والإبن، (3) الزوج والزوجة، (4) الأطفال الأكبر سناً والأصغر سناً، و(5) الأصدقاء. الفضائل الثابتة هي الحق، والمُلائَمة، والصدق، والحكمة. النشاطات الثلاثة للتعلم أو الفلسفة العملية، وتحديداً، التهذيب، والتصويب، والتطوير، كلها جزء من البرنامج نفسه لتطوير ـ الذات الأخلاقية، لأنه إذْ يتم تصويب العلاقات البشرية

وتطوير الفضائل، يتم تهذيب رَنْ. وعندما يتم تهذيب رَنْ، يتم تطوير الفضائل وتصويب العلاقات البشرية. وعندما يتم تحقيق ذلك، ستتم إزالة الشر، وسيكون المجتمع مسالماً، والصلاحُ الحاكمَ الأعلى في العالم.

الصعوبة الأساسية التي واجهتها الكونفوشيوسية كانت تفسير أصول الخير والشر والعلاقات بينهما. تم الشعور بالصعوبة أصلاً قبل مَنْغْزِي، الذي سعى إلى حل المشكلة بالزعم أن الطبيعة البشرية خيرة جوهرياً، لكنها تفسد بالمجتمع والثقافة (Culture). سُنْزِي، من جانب آخر، حاول حل المشكلة بالحِجاج أن الطبيعة البشرية جوهرياً شريرة، لكن بالتعلم والثقافة، يمكن قلع الشر وإحلال الصلاح مكانه. لم تستطع أيّ من هاتين النظريتين إثبات كونها مُقْنعةً تماماً، لأنه إذا كانت الطبيعة البشرية جوهرياً خيرة، كما زعم مَنْغْزِي، فكيف يمكن عندها للمجتمع والثقافة، المتولّدين من الكائنات البشرية، أن يكونا شريرين ومفسِدين؟ وإذا كانت الطبيعة البشرية جوهرياً شريرة، كما زعم سُنْزِي، كيف يمكن لما يتولد من الطبيعة البشرية ـ بصورة ثقافة وتعليم ـ أن يكون خيراً؟

خلال القرون التي أعقبت جدل مَنْغْزِي ـ سُنْزِي، تم الاتفاق بصورة عامة بين الكونفوشيوسيين على أن الطبيعة البشرية خيرة أساساً، لكن لم يتم تحقيق إسناد نظري مُقْنع لهذا الموقف. كما رأينا، هان يو، وهو شخصية رائدة في حركة الكونفوشيوسية ـ الجديدة، رأى أن الطبيعة البشرية كانت على أنواع ثلاثة: طيبة، وسيئة، ومزيج من الطيبة والسيئة، لكن لم يكن هناك تفسير مُقنع لإمكان كون الطبيعة البشرية هذه الثلاثة جميعاً في وقت واحد. بالتالي، فالحاجة لنظرية فلسفية عن طبيعة الخير والشر، تفسر أصلهما، استمرتْ وشُعرتْ بقوة من الكونفوشيوسيين الجدد، فمن

دونها سيفتقر تشديدهم على إزالة الشر بواسطة تهذيب رَنْ إلى أساس نظري.

جانْغ زاي (Zhang Zai) (1020 ـ 1077)، وهو مفكر مهم آخر من الكونفوشيوسية الجديدة، قام بخطوة مهمة إلى الأمام عندما ميّز بين الطبيعة البشرية الجوهرية والطبيعة الجسدية. دعوته لعِلم أخلاق (Ethics) كلّي وشامل، المؤسسة على تحليله لـ تْشِي كَمصدر لمجمل الكون، ألهمتْ أجيالاً أعقبته من الكونفوشيوسيين الجدد. في ما يلي قوله الإلهامي (ص 495).

كتابة جانْغ زاي الغربية

السماء أَبي، الأرض أُمي، حتى كائن صغير جداً مثلي يجد مكاناً حميماً بينهما. ما يملأ الكون اعتبره جسدي، وما يوجه الكون اعتبره طبيعتي. كل الناس إخواني وأخواتي، وكل الأشياء أصحابي.

لأنه فشل في تأسيس علاقة مقنعة بين الطبيعة والطبيعة البشرية، فإنّ نظريته، رغم إلهامها، كانت قاصرة في نهاية المطاف. الأخوان تْشَنْغ أيضاً قاما بمساهمة مهمّة لحل المشكلة عبر نظرتهما بأن المبدأ والطبيعة البشرية كانا متطابقين. لكن ترُك لـ جوْ سِي تبيين كيف أن الطبيعة البشرية الأساسية كانت متطابقة مع المبدأ الأعلى للكون، وكانت بالتالي من الطبيعة نفسها التي للصلاح الخالص، بينما الطبيعة البشرية الثانوية، المخلوقة من اجتماع المبدأ مع القوام المادي (Material Stuff) (تْشِي)، كانت غير نقية ومصدراً للشر. حسب نظرية جوْ سِي، مصدر الصلاح هو الطبيعة البشرية نفسها. لكن هذه الطبيعة البشرية متجسدة في إنسان لديه مشاعر وانفعالات. إنها المشاعر، المتأصلة في الانفعالات الجسدية، هي ما يُنشئ الشر، لأنها تُعمّي الصلاح الأصلي للطبيعة البشرية، التي هي بذاتها من طبيعة رَنْ.

في التمييز بين المبدأ كما هو بذاته والمبدأ كما مجسد في الأشياء والأشخاص المتعينين، يقول جوْ سِي، "ما يوجد قبل الصورة الجسدية هو مبدأ واحد متناغم وغير متمايز، وهو خير حتماً. ما يوجد بعد الصورة الجسدية، مشوش ومختلط، خير وشرير، وبالتالي متمايز" (ص 597). هذا القول هو مفتاح حلّ جوْ سِي لمشكلة إمكان مصالحة وجود الشر مع الصلاح المتأصل للطبيعة البشرية. التميز الذي يقوم به هو بين صلاح المبدأ والقوام المادي المولد للشر الذي تتكون منه الأشياء. في البشر، كما في كل الأشياء، المبدأ مصحوب بالقوام المادي، وبالتالي فالخير والشر ممتزجان. لكن لأن الطبيعة البشرية نفسها متطابقة مع المبدأ، الذي هو من طبيعة رَنْ؛ فإنّ القوام المادي يكون طبيعة ثانوية. ولأن رَنْ أساسي، فإنّ إزالة الشر تعتمد على تهذيب وتطوير رَنْ على حساب الطبيعة الثانوية.

هذا التمييز بين الطبيعتين الأساسية والثانوية على أساس الاختلاف بين المبدأ والقوام المادي يتطلب نظرية عامة عن الطبيعة ومصدر الأشياء كسياق تفسيري. حسْبَ جوْ سِي، كل الأشياء هي نتيجة للاجتماع بين القوام المادي (تْشِي) والمبدأ (لِيْ). يقول، "الإنسان والأشياء جميعاً يوهبون مع مبدأ الكون باعتباره طبيعتها، ويتلقيان القوة المادية للكون باعتباره صورتهما الجسدية" (ص 620). أن يكون هناك مبدأ أمر جلي من واقعة أن هناك أشياء هي ما هي عليه وليست أشياء أخرى.

مع ذلك، الاختلافات بين الأشياء ليست ناجمة فقط عن المبادئ المختلفة، بل عن الاختلافات في المادة أيضاً. ما يوجد فعليا هو اجتماع لكل من المبدأ والقوام المادي. كيف أنّ تجلي المبدأ في الأشياء الفعلية يتم تنظيمه بواسطة القوام المادي رغم أن المبدأ يُحدِّد

القوام المادي. عندما سُئل جوْ سِي عن دليل لوجود مبدأ في القوة المادية أجاب، "مثلاً، هناك نظام في الامتزاج المتبادل المعقد بين يِنْ ويانْغ وفي العناصر الخمسة. المبدأ موجود. وما لم تتعزز وتتكامل القوة المادية، فهل للمبدأ شيء ليلتحق به. (ص 635).

في تفسيره لطبيعة المبدأ والقوام المادي، وارتباطهما، يقول جوْ سِي:

على امتداد الكون هناك كل من المبدأ والقوة المادية. المبدأ يشير إلى الطريق، الذي يوجد قبل الصورة الجسدية [ومن دونها]، وهو المسار الذي تتولد منه كل الأشياء. القوة المادية تشير إلى الموضوعات المادية، التي توجد بعد الصورة الجسدية [وبمعيتها]؛ وهي الأداة التي بواسطتها تتولد الأشياء. بالتالي، في توليد الإنسان والأشياء، يتوجب منحها مبدأً قبل نَيلها لطبيعتها، ويتوجب منحها قوة مادية قبل نَيلها صورتها الجسدية. (ص 636).

يبدو من هذا التفسير أن المبدأ سابق على القوام المادي بمعنيين. أولاً، المبدأ سبب جوهري لكينونة شيء ما. ثانياً، المبدأ سمة ممكنة المعرفة للشيء. لكن رغم أسبقية المبدأ هذه، يظل الوضع أن لا شيء يوجد إلا باجتماع المبدأ والقوام المادي.

ولإكمال تفسيره، عليه ربط المبدأ والقوة المادية ـ المحدِّدين للأشياء ـ بمصدرهما. وهو يفعل هذا بدمج مفهوم جوْ دُنْيِي عن **النهائي العظيم** في نسقه، زاعماً أن **النهائي العظيم** هو المصدر النهائي. لكنّه يأوّله بصيغة المبدأ، قائلاً "ليس **النهائي العظيم** سوى **المبدأ**" (ص638). هذا يمكنه من اعتبار المبدأ الطبيعة الأولية للأشياء، والقوام المادي الطبيعة الثانوية. بعبارة أخرى، إن المبدأ نفسه هو المصدر النهائي لكل الأشياء، وما يعطي الوحدة للواقع

المتنوع. هذه الوحدة تُكامل كل الواقع في كلٍّ متناغم. لدى جوْ سِي، يعتبر النهائي العظيم "مبدأ السماء والأرض **والعشرة آلاف شيء**":

بخصوص **العشرة آلاف شيء**، يوجد **النهائي العظيم** في كل منها. فقبل السماء والأرض كان هناك بالتأكيد هذا المبدأ. إنه المبدأ الذي "بالحركة يولّد يانْغ"، وهو أيضاً المبدأ الذي "بالسكون يولّد يِن" (ص 638).

هنا، يتبنى جوْ سِي الكوزمولوجيا القديمة المؤسسة على يِن - يانْغ ونظريات العناصر الخمسة في فلسفته عن المبدأ. هذا يمكنه من تفسير أصل وتركيب العالم، لأنه كان من المقبول بصورة عامة أنه عبر نشاط يِنْ ويانْغ جاءت العناصر الخمسة، وأنه بواسطة قواها ولّدت "العشرة آلاف شيء" التي كونت العالم.

بتطبيق هذا التفسير على مشكلة الشر في الطبيعة الإنسانية، قال جوْ سِي، "إن **النهائي العظيم** هو ببساطة مبدأ الخير الأسمى. كل وأي إنسان يملك في داخله **النهائي العظيم**، وكل وأي شيء يملك في داخله **النهائي العظيم**" (ص 640). لأن المبدأ أكثر أساسية من القوام الذهني، فإنّ صلاح الطبيعة البشرية أساسي، والمَيْل الإنساني إلى الشر ثانوي.

لأن الناس يملكون **النهائي العظيم** كمبدأ لهم، فإنّ رَنْ هو الطبيعة الأساسية للبشرية. يبين جوْ سِي ذلك بالإشارة إلى علاقتين جوهريتين متضمّنتَين. أولاً، يعد تعريف الذهن كطبيعة أساسية للإنسان، يقول، "مبدأ الذهن هو **النهائي العظيم**" (ص 628). وثانياً، بقوله، "رَنْ هو ذهن الإنسان" (ص 594). هذان القولان معاً يعنيان أن **النهائي العظيم** متطابق مع رَنْ. جوْ سِي يدعم هذه النظرة في مبحثه عن رَنْ:

عند تولد الإنسان والأشياء، فإنهم يتلقون ذهن السماء والأرض كذهن لهم. بالتالي، بمرجعية طبيعة الذهن، رغم أنه يعانق ويتخلّل كل شيء ولا يترك شيئا ليُرغب، مع ذلك، فكلمة واحدة تكشفه كله، وتحديداً، رَنْ (الإنسانية). (ص 593 ـ 594).

بالاستناد إلى أساسية رَنْ ـ "المبدأ المتجذر أصلاً في ذهن الإنسان" (ص 633) ـ يغدو السؤال الأهم هو كيفية بلوغ رَنْ. حسب جوْ سِي، هناك ممارستان جوهريتان هامتان على حد سواء لبلوغ رَنْ. من جهة، لأن رَنْ حاضر أصلاً كطبيعة أساسية، على الشخص التركيز على الحفاظ على طبيعته الشخصية. من جانب آخر، لأن طبيعة الشخص تُعرَف وتُدرك عبر فعلها في الحياة اليومية، فعلى الشخص التحرى بعناية عن المبدأ الفاعل الحقيقي في الحياة اليومية. هكذا، يقول جوْ سِي:

الذهن يحتضن كل المبادئ وكل المبادئ تامة في هذا الكيان الفرد، الذهن. إذا لم يكن الشخص قادراً على إدامة الذهن، فلن يكون قادراً على تحري المبدأ إلى أقصاه. إذا لم يكن قادراً على تحري المبدأ إلى أقصاه، فلن يكون قادراً على المضيّ بذهنه إلى أقصاه. (ص 606).

المذهب المزدوج للحفاظ (على الصلاح) والتحري (عن المبدأ) يستند إلى التمييز بين الجوهر والوظيفة. الجوهر يشير إلى ما عليه شيء ما، والوظيفة تشير إلى كيفية فعل شيء ما. التمييز نفسه يعود في القِدم إلى لاو تزو (Lao Tzu)، الذي ميز بين **داو** (الجوهر) ودَ (وظيفة الداو)، لكن مع جوْ سِي، يُطبّق التمييز على المبدأ. فالطبيعة البشرية الأساسية، أو المبدأ ـ طبيعة الذهن ـ كجوهر، هي رَنْ. لكن حسب جوْ سِي، وظيفة الذهن البشري هي الحب. بعبارة أخرى، إن وظيفة البشرية هي الحب. فالحب، كوظيفة لرَنْ، يشتمل على

الفضائل الأخرى، وهو الأساس لعلاقات بشرية سليمة. يضع جوْ سِي القضية كما يلي:

الخاصيات الأخلاقية لذهن السماء والأرض أربع: الإبداع، والازدهار، والتقدّم، والحزم. بالتالي، في ذهن الإنسان هناك أيضاً أربع خاصيات أخلاقية ـ تحديداً: رَنْ، والحق، والمُلائمة، والحكمة ـ ورَنْ يشتمل عليها جميعاً. في فيضها وفي عملها، تكوّن مشاعر الحب، والاحترام، والتصرف السليم، والتمييز بين الصواب والخطأ. ومشاعر الحُنوّ (Commiseration) تسودها جميعا. (ص 594).

طبيعة شيء ما تحدد وظيفته، ووظيفته تعبر عن طبيعته. بالتالي، فإنّ رَنْ يقدّم وظيفة البشرية، تحديداً، العمل حسب الخاصيات الأخلاقية، والعمل حسب الخاصيات الأخلاقية هو التعبير عن رَنْ. حسب جوْ سِي:

إذا استطعنا حقاً تطبيق الحب والحفاظ عليه، سننال عندها دفقَ كل الفضائل وجذرَ كل الأفعال الخيرة. هذا هو سبب أنّ في تعاليم المدرسة الكونفوشيوسية، يُحثُّ الطالب دائماً على بذل جهد مستغرق ومستمر في متابعة رَنْ. (ص 534).

هذا، بالتالي، هو الأساس الذي يقدّمه جوْ سِي للفلسفة العملية للكونفوشيوسية ـ الجديدة، التي يمكن اختصارها بكلماته هو كما يلي: "أن تكون صادقاً، خالياً من النفس، كيّساً، وهادئاً، هو أساس تطبيق الحب. أن نحب الآخرين كما نحب أنفسنا هو الحب الكامل"[6].

---

(6) كما مقتبس في: Clarence Burton Day, *The Philosophers of China* (New York: The Citadel Press, 1962), p. 209.

مثالية لُو سيانْغشان ووانْغ يانْغمِنْغ

التمييز بين المبدأ والقوة المادية مكّن جوْ سِي من تمييز واقعية كل من الذهن والأشياء الخارجة عنه. في المصطلحات الفلسفية، كان عقلانياً بمقدار ما شدد على المبدأ، وكان إمبيريقيا بمقدار ما شدد على تحري الأشياء. كان مثالياً بمقدار ما شدد على **النهائي العظيم** باعتباره كلاً من الطبيعة الأساسية لكل الأشياء وجوهر الذهن، ولكن كان مادياً بمقدار ما أصرّ أيضاً على أنّ من دون القوة المادية التي تجسد المبدأ لن يكون ثمة شيء. كان ثنائياً في كونه أقرّ بأساسية كل من تْشِي ولي، وأحادياً بمقدار زعمه أن المبدأ هو الأساسي.

رغم أن كونفوشيوسية تْشَنْغ ـ جو كانت راسخة بصلابة في البلاط وأساساً للتعليم والخدمة الحكومية خلال سلالتي سُنْغ ومِنْغ، فذلك لم يكن من دون انتقادات. خصوصاً من لُوْ سْيانْغشان (1139 ـ 1193) وطلابه الذين انتقدوا كونفوشيوسية تْشَنْغ ـ جو لفشلها في تمييز أن المبدأ هو القلب ـ الذهن (سن)، الذي تعطيه السماء لكل شخص، وأن هذا المبدأ ليس ثنائياً. لُوْ عارض جوْ بقوة في أن تحري الأشياء والدراسة التفسيرية للكتابات الكلاسيكية يمكن أن يجعلا الشخص حكيماً. لُوْ أصر أنه لأن القلب ـ الذهن هو النهائي الأعلى الذي يشتمل على كل شيء، فإنّ الطريق إلى أن يصير الشخص حكيماً يكمن في تفحّص الذهن. وزعمه بأن "الكون هو ذهني وذهني هو الكون"، يختصر فلسفته المثالية.

لخوفهم من أن يؤدي التعارض المرير إلى انقسام الجماعة الكونفوشيوسية، فإنّ صديقاً مشتركاً رتب لهما لقاءً في معبد بحيرة الأوز في 1175 للتوفيق بين اختلافاتهما. لكنها كانت أكبر من ذلك. جو أصر على أن المبدأ هو النهائي الواحد الذي يجسد نفسه في كل

الأشياء الموجودة، وأنه، كقانون طبيعي، موجود في الطبيعة وفي القلب ـ الذهن. لُو، من الناحية الأخرى، أصر على أن المبدأ لا يمكن أن يكون ثنائياً؛ لا يمكن أن يكون كلاً من الطبيعة والقلب ـ الذهن. المبدأ ليس سوى القلب ـ الذهن، الذي يتأسس من كل شيء في الكون. هذه المواقف الميتافيزيقية المختلفة تكمن وراء اختلافهما في النظر لكيفية تعلّم الإنسان أن يكون حكيماً. جو رأى أن التحري المستنفد للمبدأ في كل من الطبيعة والقلب الذهن هو الطريق الصحيح لتعلم أن يكون الإنسان حكيماً. وهذا التحري، بدوره، سيؤدي إلى تقدّم التطور الأخلاقي. لُو، من جانبه، أصر على أن الطريق الصحيح لذلك، لأن كل شيء يوجد ضمن الذهن، هو إنارة (Illumining) الذهن. وكما أوصى مَنْغْزِي سابقاً، ما هو مهم أولاً، هو الحفاظ على الصلاح الأصلي النقي للذهن، وثانياً، استعادة صلاح الذهن الذي تم خسرانه.

وانْغ يانْغمِنْغ

الاختلافات الأساسية هذه بين جوْ ولُو لم يتم التغلب عليها أبداً. مدرسة تْشَنْغ ـ جو هيمنت لمدة ثلاثة قرون بحيث ظلت انتقادات لُو مهملة بدرجة أو أخرى إلى أن أحياها وانْغ يانْغمِنْغ (1472 ـ 1523)، وهو الممثل الأكثر ألمعية لمثالية الكونفوشيوسية ـ الجديدة. بدعمه لموقف لُو، أصر وانْغ على أنه "ليس هناك لا مبادئ ولا أشياء خارج الذهن" (ص 673)، وبتشديده على مدى تعارض هذه الفلسفة مع فلسفة جوْ سِي، فإنه أشار إلى أنه فقط عند التمييز بين ما ينتمي للذهن وما هو خارج الذهن، يمكن التشديد على تحري الأشياء كمفتاح لتهذيب رَنْ. التحري الإمبيريقي للأشياء، كما لاحظنا، واحد من عمودين اثنين تستند إليهما فلسفة جوْ سِي. الدعامة الأخرى ـ الحفاظ على الذهن

الأصلي - كانت مقبولة تماماً من وانْغ يانْغمِنْغ، لكن لم يتم التشديد عليها من أتباع جوْ سِي.

من بين أسباب صعود تعاليم وانغ يانْغمنغ خلال فترة سلالة مِنْغ (1368 - 1644)، يبرز اثنان. أولاً، اعتباراً من 1313 فصعوداً، نال تأويل جوْ سِي للكتابات الكلاسيكية الكونفوشيوسية وضع فلسفة الدولة الرسمية في الصين. وفضلاً عن عدم تشجيع الفلسفات الأخرى، فإنّ هذا عنى أن فحوصات الخدمة المدنية كانت مؤسسة على هذه التأويلات. ولعدم الحاجة لترسيخ نفسها ضد الأنساق الأخرى القوية من الفكر، كانت هناك مساعٍ متزايدة لتعزيز وتحسين الترجمات والتعريفات، وكان هناك اهتمامٌ ضئيل بإعادة التفحص والتفكير في المبادئ والمُحاجّات الأساسية. لأن تأويلات جوْ سِي للكونفوشيوسية، كما يشير وِنْغ - تْسِت تْشان (Wing-Tsit Chan)، الباحث الصيني الأسبق في أميركا، "تفسخت إلى عبثٍ مع ما سمّاه وانْغ [يانْغمِنْغ] تفاصيل متشظية ومنفصلة وقطع متكسرة" (ص 654)، فإنها لم تقدّم أساساً وافياً لمساعدة الناس على تشكيل فلسفة مقنعة للحياة. بالتالي، كان هناك تلقٍّ جاهز لفلسفة جديدة وصارمة كفلسفة وانْغ يانْغمنغ.

ثانياً، أتباع جوْ سِي، باتباعهم لتشديده على تحري الأشياء، وبتقليلهم من شأن التشديد على الحفاظ على الذهن الأصلي للإنسان، مضوا بعيداً عن التأكيد الأخلاقي، الذي كان السمة المميزة للفكر الكونفوشيوسي. وعندما حوّل وانْغ يانْغمِنْغ انتباهه حصرياً تقريباً إلى القضايا الأخلاقية، فقد بورك ذلك باعتباره عودة مرحباً بها إلى الاهتمام المركزي للفلسفة الكونفوشيوسية.

فلسفة وانْغ يانْغمِنْغ تميزت باهتمامها بالقيم الأخلاقية. وهي تستند إلى دعامتين: (1) الطبيعة الكلية الشمول للذهن و(2) وحدة

المعرفة والفعل. وهذان المبدآن يؤسسان مذهب المعرفة الفطرية للخير. هذه الملامح في فلسفته تنعكس في القول التالي (ص 660):

المعرفة الفطرية بالخير

تعلُّم الإنسان العظيم يتكون تماماً من التخلص من التعمية الناجمة عن الرغبات الأنانية، لكي يجعل بجهده الخاص شخصيته الصافية جلية، ليستعيد الحالة التي يكون فيها جسداً واحداً مع السماء، والأرض، والعشرة آلاف شيء، وهي حالة كانت أصلاً كذلك، وهذا كل شيء. إنها ليست شيئاً خارج الجوهر الأصلي ليمكن إضافته.

هنا، لا يلجأ وانْغ إلى تحري الأشياء كجزء جوهري من تعلم رَنْ. ولا يميز المعرفة عن الفعل، لأنه يعتبر المعرفة الحقة فعلاً ينبع من الحب الذي يكون أساس الإنسانية. وحسب كلماته هو : "المعرفة هي بداية الفعل والفعل هو تتمة المعرفة. معرفة أن يكون المرء حكيماً تشتمل مسعىً واحداً لا غير. المعرفة والفعل لا ينبغي فصلهما" (ص 674).

أساس توحيد المعرفة والفعل يكمن في تأكيد وانْغ على القدرة البشرية للاختيار وليس على القدرة على المعرفة. المعرفة الفكرية من النوع المميز للعلوم يمكن بالطبع فصلها عن الاختيار والأخلاقية. لكن المعرفة العملية لقيمة الأشياء ليس لها معنى بمعزل عن الاختيار والفعل البشريين. عندما يعتبر الفعل أكثر أساسية من المعرفة، عندها يصير النوع العملي من المعرفة المطلوب للقيام باختيارات أكثر أهمية من المعرفة النظرية. فوق هذا، خيارات الشخص متجذرة في المعرفة وتقاد بالأفعال التي تؤيد المعرفة. لهذا يستطيع وانْغ يانْغمِنْغ الزعم أن المعرفة الحقة للحكيم تتكون ببساطة من التخلص من الأنانية وفي تجلي شخصية خيرة. وبترجمة ذلك إلى لغة الفلسفة الغربية

الكلاسيكية، فإنّ فكرة وانْغ هي أن الفعل أكثر أساسية من المعرفة، وكل المعرفة هي لأجل الفعل، لأن الإرادة مَلَكة بشرية أسمى من العقل.

فلسفة وانْغ يانْغمِنْغ تنكشف بأكبر وضوح في تأويله **للتعلم العظيم** (the Great Learning)، وهو النص الكونفوشيوسي الكلاسيكي الذي ألهم العديد من فلاسفة الكونفوشيوسية الجديدة. نص **التعلم العظيم** يتكون من تصريح وتفسير **للأوتار الرئيسة الثلاثة والأسلاك الثانوية الثمانية. الأوتار الرئيسة الثلاثة** هي **(1)** تجلي الشخصية الصافية و**(2)** حب الناس، و**(3)** الإلتزام بالخير الأسمى. عندما سُئل عن معنى "تجلي الشخصية الصافية" أجاب وانْغ يانْغمِنْغ، "الإنسان العظيم يعتبر السماء والأرض و**العشرة آلاف شيء** جسداً واحداً. إنه يعتبر العالم عائلة واحدة والبلاد شخصاً واحداً. أما من يحدثون شرخاً بين الموضوعات، ويميزون بين النفس والآخرين، فهم أناس صغار" (ص 659).

التفكير الكامن وراء هذا الزعم هو أن كل الأشياء أجزاء متكاملة في كل واحد، كما أن الأطفال والعائلة والأب هم فعلا عائلة واحدة. في العائلة، تكوّن رابطة الحب العائلي النابعة من رَنْ الشخص ـ الفرد وحدةَ العائلة الواحدة. في العالم، رابطة الحب الكبير النابعة من رَنْ الكون تخلق الوحدة. في "الإنسان العظيم" يُدرك رَنْ الكون باعتباره رَنْ الفرد، مانحاً الوحدة لكل الأشياء.

عندما سُئل لماذا يتكون تعلم الحكيم من حب الناس، أجاب وانْغ:

تجلي **الشخصية الصافية** يتكون من حب الناس، وحب الناس هو الطريق لتجلي **الشخصية الصافية.** بالتالي، فقط عندما أحب أبي، وآباء الآخرين، وآباء كل الناس، تستطيع إنسانيتي حقاً تكوين جسد

واحد مع أبي، وآباء الآخرين، وآباء كل الناس. (ص 660).

> الشخصية الصافية تشير إلى النقاء الأصلي وصلاح الطبيعة البشرية الأولية. حسب وانْغ، هذا الصلاح الأصلي يتكون من الحب، وهو حب نافذ وكلي يتكون وينبع من المبادئ الأساسية لكل الأشياء. عندما تكون الأشياء في تناغم مع هذا الحب فإنها تتكامل. عندما يكون الناس في تناغم معه يتكاملون أيضاً. يمكن رؤية ذلك في واقعة أنه عندما تتجلى **الشخصية الصافية** للحب، تتكامل الفضائل الثابتة، وتتصوب العلاقات البشرية. هذا سبب أن وانْغ يانْغمِنْغ يمضي قدما ليقول:

كل شيء من الحاكم، إلى الوزير، والزوج، والزوجة، ومن الأصدقاء إلى الجبال، والأنهار، والكائنات الروحية، والطيور، والحيوانات، والنباتات يجب أن تُحب حقاً لكي أُدرك إنسانيتي التي تكوّن جسداً واحداً معها. وعندها ستتجلى **شخصيتي الصافية** تماماً، وسأكون فعلاً جسداً واحداً مع السماء، والأرض، و**العشرة آلاف شيء**. (ص 661).

عندما سُئل عن **الوتر الرئيس** الثالث، أي لماذا يتكون تعلم الحكيم من الالتزام بالخير الأسمى، أجاب وانْغ:

الخير الأسمى هو المبدأ النهائي لتجلي الشخصية وحب الناس. الطبيعة الموهوبة لنا بواسطة السماء نقية وكاملة. واقعة أنها ذكية، وثمينة، وغير محجوبة، دليل على فيض وانكشاف الخير الأسمى. إنه الجوهر الأصلي **للشخصية الصافية** المسماة معرفة فطرية للخير. (ص 661).

وانْغ يانْغمِنْغ اتفق مع التقليد الأقدم بأن كل الأشياء حاضرة في رَنْ، الذي هو أساس الطبيعة البشرية، وبالتالي، لأجل بلوغ الكمال،

على الناس تهذيب هذه الطبيعة الأساسية. انطلاقه من هذا التقليد يكمن في إصراره على أن لا شيء خارجياً مطلوب لبلوغ هذا الكمال لأن الطبيعة البشرية الأساسية نقية وكاملة بذاتها. معرفة الخير هي ببساطة فعل الخير، ومعرفة الخير متضمنة في الطبيعة البشرية الأساسية باعتبارها رَنْ. بالتالي، كل ما هو مطلوب هو توسيع هذه المعرفة الفطرية للخير إلى كل مجالات الفعل. وكما يقول وانْغ يانْغمِنغ:

هذا هو المقصود بـ "تجلي **الشخصية الصافية** على امتداد الإمبراطورية". هذا هو المقصود بـ "تنظيم العائلة"، و "تنظيم الدولة" و"جلب السلام إلى العالم". هذا هو المقصود بـ "التطوير الشامل لطبيعة الإنسان" . (ص 661).

داي جَن

فلسفة الكونفوشيوسية ـ الجديدة حسب وانْغ يانْغمِنْغ شددت على أهمية المبدأ على حساب المادة، ورفعت "العقل الأولي" فوق المشاعر. في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كان هناك رد فعل ضد هذه العقلانية والمثالية، وصار يُشدد أكثر على الإمبيريقية، سواء في دراسات الطبيعة البشرية أو في دراسات الأشياء الإمبيريقية. الدراسة الإمبيريقية للأشياء، التي تتميز بتحرّ مفصل متأن، صارت تعتبر طريقاً للحقيقة. في الوقت نفسه، فإنّ مشاعر الأشخاص كما تتبدى في العيش اليومي، أكثر من الطبيعة البشرية الفطرية، صارت تعتبر مصدراً حقيقياً للأفعال البشرية. بسبب هذا الرفض للميتافيزيقيا الأخلاقية للكونفوشيوسية ـ الجديدة لدى سنغ ـ منغ، فإنّ داي جَن (1723 ـ 1777) الذي يعتبر بوجه عام الأعظم بين فلاسفة الكونفوشيوسية الإمبيريقية في زمانه، لا يعتبر أحياناً من بين

الكونفوشيوسيين الجدد. لكن بالتأكيد كان له نفوذ عظيم على الدراسات الكونفوشيوسية. انتقالته الإمبيريقية القوية تتبدى في القول التالي:

الشيء هو شأن أو حدث. عندما نتحدث عن حدث، نحن لا نمضي إلى ما وراء الشؤون اليومية مثل الشراب والطعام. فإهمال هذه والتحدث عن المبدأ ليس ما قصده الحكماء والأشخاص البارزون القدامى بكلمة **مبدأ**. (ص 713).

هذه الإشارة تبين بوضوح نفاد الصبر الإمبيريقي مع التأمل الميتافيزيقي والاستبطان (Introspection) المثالي. كان داي جَن مهتمّاً بالمبادئ التي يمكن اكتشافها إمبيريقياً في الأشياء، والمشاعر، والأفعال؛ أما المبادئ المجردة فكانت بالنسبة إليه بلا قيمة. هذا لا يعني أن داي جَن رفض مفاهيم ومبادئ الفلاسفة الأبكر لمرحلة سلالة سنْغ، لكنه أوّلها بالأحرى بطريقة بحيث لا يتم إغفال ما هو متعين وجزئي. يمكن رؤية هذا إما كتخلٍّ عن تعاليم تْشَنْغ ـ جو ولُو ـ وانْغ، أو موازنة للكونفوشيوسية الجديدة، والنزول بميتافيزيقياها إلى مستوى إمبيريقي قابل للتثبت. هذا أيضاً تمهيد للطريق أمام العلوم الإمبيريقية الفيزيائية والبسيكولوجية، التي جاءت لاحقاً. واقعاً، الكثير من عمل داي جن يعتبر غالباً علمياً أكثر مما هو فلسفي بسبب تحريه الدقيق في الأشياء الجزئية.

التشديد في هذه الفترة المتأخرة في الدراسات الكونفوشيوسية استمر على الطبيعة البشرية، التي ظلت تعتبر مصدراً للأخلاقية. بالتالي، فإنّ موضوعات التحري الأولية استمرت أفعال الكائنات البشرية، والمقولات المستعملة في هذه التحريات كانت أخلاقية أولياً. هذا يعني أنه بدل تصنيف وتفحص العلاقات بين مكونات الأشياء الخارجية، تم تصنيف وتحري الأفعال البشرية والعلاقات بين

الأشخاص. عندما يتم تحري الأشياء الخارجية، من المهم، مثلاً، معرفة ما هي النيوترونات، والبروتونات، والإلكترونات، وكيفية ارتباطها مع بعضها. لكن عند تفحّص الأخلاقية، ففضائل البشرية: الحق، والصدق، والمُلائَمة، والحكمة، يجب أن تُعرف، ويجب تحري العلاقات بين هذه الفضائل من حيث العلاقات المبدئية بين الأشخاص.

على امتداد التقليد الكونفوشيوسي المبكر تم اعتبار الكائنات البشرية كفاعلين أخلاقيين، واعتبار المجتمع كمؤسسة أخلاقية، الموضوعاتِ الأولية للمعرفة. في تقليد الكونفوشيوسية الجديدة، كانت هناك محاولات لتقديم إسناد ميتافيزيقي لهذه النظرية يعتبر الأخلاق موضوع الاهتمام النهائي. بالنسبة لداي جَن بدا أن بعض الكونفوشيوسيين الجدد سمحوا لميتافيزيقيا الأخلاق، أكثر من الأخلاق نفسها، أن تصير الموضوع ذا الأهمية المبدئية. وهذا ما اهتمّ بتصويبه، لأنه اعتبر العلاقات الأخلاقية بين الناس والفضائل الأخلاقية ذات أهمية أولية، وميتافزيقيا الأخلاق ثانوية. وكما هي الحال بالنسبة إلى كل الكونفوشيوسيين، فإنّ اهتمام داي جَن الأولي كان السؤال الأخلاقي عن **كيف نصير خيّرين**، وليس بالسؤال الميتافيزيقي عن **ما هو الخير**.

أسئلة للمراجعة

1 ـ كيف أثرت الداويّة والبوذية الصينية في تطور الكونفوشيوسية الجديدة؟

2 ـ كيف يقدّم مفهوم جوْ دُنْيِي عن **النهائي العظيم** (تايْجي) أساساً للكونفوشيوسية الجديدة؟ في جوابك، اشرح كيف يدمج هذا المفهوم ملامح من الداويّة، ويِن ـ يانْغ، ونظرية العناصر الخمسة،

وكيف يميز الاهتمام الكونفوشيوسي في الأخلاقية.

3 ـ ما هو مفهوم الأخوان تْشَنْغ عن المبدأ؟ كيف يختلف عن مفهوم جوْ دُنِيي عن **النهائي العظيم**؟ ما الذي يعنيه القول، "إنسان رَنْ يشكل جسداً واحداً مع كل الأشياء من دون أي تمايز"؟

4 ـ ما هو حل جوْ سِي لمشكلة العلاقة بين الخير والشر؟ هل نظريته عن أولوية المبدأ (لِيْ) على القوام المادي (تْشِي) سليمة؟ هل تساعد تمييزه بين الطبيعة البشرية الأساسية والثانوية؟

5 ـ كيف يفسر وانْغ يانْغمِنْغ "تجلي الشخصية الصافية"، و "حب الناس"، و"اتباع الخير الأسمى"؟

مراجع إضافية

Neo-Confucianism in History, by Peter K. Bol (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2008), is a masterful examination of Neo-Confucian philosophy in its social and political contexts.

Confucian Moral Self Cultivation, 2d ed., by Philip J. Ivanhoe (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2000), has separate chapters on Zhu Xi, Wang Yangming, and Dai Zhen.

Readings from the Lu-Wang School of Neo-Confucianism, translated, edited, and notes by Philip J. Ivanhoe (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2009), provides source material with helpful notes for the study of Lu Xiangshan and Wang Yangming.

The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy, edited by Bryan W. Van Norden (LaSalle, IL: Open Court, 1996), is a collection of outstanding essays, many of them recent, on Confucianism.

Learning to be a Sage, by Daniel K. Gardner (Berkeley, CA: University of California Press, 1990), is an excellent study of Zhu Xi's thought.

New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy, by Chung-ying Cheng, (Albany, NY: State University of New York Press, 1991), is a philosophically sophisticated interpretation of Confucian and Neo-Confucian philosophies in their historical context by one of today's leading Chinese philosophers.

Chu Hsi and Neo-Confucianism, by Wing-tsit Chan (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1986), explores Zhu's thought in relation to other Neo-Confucian thinkers.

Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming, by Philip J. Ivanhoe (Atlanta, GA: Scholars Press, 1990), shows the continuity of Confucian thought over the centuries through explorations of the affinities between these two great Confucian thinkers.

Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of Mind-and- Heart, by William Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1981), is an excellent source for an in-depth study of Neo-Confucianism. The historical period emphasized is thirteenth-and fourteenth-century China, the formative period of Neo-Confucianism.

Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming, by Shu-hsien Liu (Westport, CT and London: Greenwood Press and Praeger Publishers, 1998), is a careful study of Neo-Confucianism in its historical context by a leading Confucian scholar.

The Development of Neo-Confucian Thought, by Carsun Chang (New Haven, CT: College and University Press, 1963), has long been the standard survey of Neo-Confucian philosophy. Although partially superseded by more recent works, including de Bary's *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of Mind-and-Heart,* Chang's book remains a valuable source. It reveals the great influence of Buddhism on Confucian thought and shows the vitality and creative development of China's dominant philosophy over the last two thousand five hundred years.

Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Cheng, by Angus Charles Graham (La Salle, IL: Open Court, 1992),

although weak on Buddhist contributions to their thought, is the best available work on Cheng I and Cheng Hao. It contains many excerpts from their writings with careful analysis.

Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings, by Wang Yangming and translated, with notes, by Wing-tsit Chan (New York: Columbia University Press, 1963), contains Wang's major writings. The introduction and notes are extremely useful.

The Liberal Tradition in China, by William Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1983), focuses on the lasting significance of Neo-Confucian thought, emphasizing its contemporary relevance, thereby providing a historical perspective from which to evaluate Chinese thought and practice during the last five decades of the twentieth century.

الفصل الثاني والعشرون
الفلسفة الكورية

مقدّمة

تطور الفسفة الكورية تأثر بشكل كبير بالفكر الصيني، خصوصاً خلال الفترة المبكرة عندما كانت الثقافة الصينية أكثر تقدّما بكثير من الثقافة الكورية. كل الطرق الثلاثة العظيمة لفكر الصين، تحديداً، الداويّة، والبوذية، والكونفوشيوسية، تم توصيلها إلى كوريا خلال الفترة من القرن الثاني إلى الرابع م.، مع الكتابة الأيديوغرافية(*) (Ideographic) الصينية، والعلم، والطب، والموسيقى، والفنون، والعادات الاجتماعية. بدايةً، كانت كوريا ببساطة متلقيةً للكثير من الطرق المتقدّمة الصينية للفكر، لكن مع زمن وُنْهيو (Wonhyo) (627 ـ 686)، وهو ربما أشهر مفكر بوذي كوري، بات المفكرون الكوريون يقدّمون مساهمات أصلية لفكر شرق آسيا مؤثرين بالتطورات الفلسفية في كل من الصين واليابان. رغم أن المفكرين الكوريين قاموا بمساهمات أصلية في الفكر الداويّ، ولأن مساهماتهم الأكثر أهمية كانت في الفكر البوذي والكونفوشيوسي، فإنّ هذا

(*) الكتابة بالرموز أو الصور، كالكتابة الصينية والهيروغليفية.

الفصل سيركز على فكر اثنين من المفكرين البوذين، وُنْهيو (Wonhyo) وتْشِنُل (Chinul) (1158 ـ 1210)، ومفكرَين كونفوشيوسيين اثنين، يِي تئوْيغيَ (Yi T'oygye) (1501 ـ 1570) ويِي يُلْغُك (Yi Yulgok) (1536 ـ 1583).

وُنْهيو

على عكس العديد من زملائه، لم يذهب وُنْهيو أبداً إلى الصين للدارسة أو الممارسة. حسب قصة شهيرة، بينما كان في طريقه إلى الصين ليجد معلماً ويتعلم أكثر عن البوذية، حدثت له يقظة دارمية[1]. فبينما كان يرتاح ذات مساء في نهاية رحلة نهار طويلة شاقة، انهار بسبب العطش. وعندما تلمس الأرض حوله، وجد زَبديّة. بمعجزة، احتوت ماءً جديداً عذباً، يطفئ الظمأ. عندما استيقظ في الصباح التالي، رأى أنه أمضى الليل في ضريح قديم، وأن "الزَبدية" كانت جمجمة متكسرة مليئة بماء آسن مليء بالديدان. ممتلئاً بالتقزز مما فعله الليلة الماضية صار وُنْهيو مريضاً وتقيّأ كل ما شربه. لكن الصدمة والتقزز فتحا أمامه الطريق للفهم، لأنه أدرك أن الزبدية والماء نفسه الذي كان عذباً ومنعشاً قبل ليلة هو الآن مقزز تماماً. الاختلاف الوحيد كان في إدراكه له؛ فذهنه هو الذي جعله عذباً مرة ومقززاً في أخرى. لقد كانت هذه الاستنارة هي ما جعله يدرك أن ليس عليه الذهاب الآن إلى الصين ليعثر على معلم، والحادثة ألهمته أنّ التفكير هو ما يولد الخيّر والسيئ والحياة والموت. كان مولعاً بإخبار تلامذته أنه من دون التفكير ليس هناك

(1) فهمي لـ وونهيو (Wonhyo) يدين بالكثير إلى إينسو شو (Eunsu Cho)، روبرت باسويل (Robert Buswell)، لويس لانكاستر (Lewis Lancaster) وسانغ با بارك (Sung Bae Park).

كَونٌ، ولا بوذا، ولا دَرْما. كلهم واحد، وهذا الواحد فارغ.

واقعاً، بمروره بخبرة الاستنارة هذه، عاد وُنْهيو إلى كوريا حيث أمضى بقية حياته في الدراسة والتعليم، جاذباً العديد من الطلاب وكاتباً أكثر من ثمانين بحثاً. لم يقم بوضع فلسفة كورية بوذية فريدة، ولكن بعض كتاباته أثرت في مفكرين بوذيين في الصين وفي اليابان. إشارته في استنارته بأن "كل شيء واحد والواحد فارغ" تعكس ما سيصبح أساسَ ميتافيزيقيا، وتحديداً، مبدأ التأويل الكلّي لكل شيء. إشارته بأن "التفكير يولّد الخيّر والسيئ، الحياة والموت، وأنه من دون تفكير ليس هناك كون، ولا بوذا، ولا دَرْما" عكست نظرته بأنّ في الأصل هناك ذهن واحد، وأن الضلال والاستنارة ينشآن فقط في الذهن نتيجة للأفكار والمشاعر.

لوضع حد للحيرة الناجمة عن كل التعاليم المختلفة، حيث كل منها يزعم أنه التعليم الحق لبوذا، بدأ وُنْهيو دراسة منهجية لكل التعاليم والمدارس البوذية التي جُلبت إلى كوريا. بعد سنوات من الدرس أدرك أنه في **سُوترا إكليل الزهور** و**سُوترا يقظة الإيمان** يستطيع العثور على أساس لمصالحة الاختلافات بين شتّى التعاليم. كانت هذه المحاولة لتوليف المدارس والتعاليم المختلفة في تعليم بوذي موحد واحد ناجحة بحيث إن الحكومة كرمته بعد موته باعتباره "مُعلماً وطنياً ألّفَ بين النزاعات"، وهو التكريم الأعظم الذي يمكن أن يناله معلم بوذي.

لرؤية الأساس المنطقي الذي استعمله وُنْهيو لمصالحة الاختلافات المذهبية بين التعاليم والمدارس المختلفة، نحتاج للنظر في مؤلّفه **بحث في المقاربات العشر لمصالحة الجدال المذهبي** (Simmun Hwajaeng Non)، الذي كتب بصورة معبرة لغرض تحقيق التآلف بين الاختلافات المتعلقة بالمذهب البوذي. هناك يطبق

ميتافيزيقيا التأويل ليبين الغياب الأساسي للتعارض بين التركيبات المفهومية المعارَضة اعتباطياً، والتي أدت وشجعت على المناظرات بين الطوائف المذهبية المختلفة في بوذية شرق آسيا. بمواصلته على أساس استبصاره في وحدة كل الأشياء، لأنها تنبع من ذهن واحد، استطاع وُنْهيو مناغمة التأويلات المتباينة العديدة للبوذية باعتبارها تعليماً واحداً موحداً، لأنها جميعاً تجليات للتعليم الحق الواحد الأصلي نفسه.

لدحر الضلال الذي ينشأ من الذهن الواحد، الخطوة الحرجة الأولى هي إيقاظ التطلع إلى الاستنارة. فهذا التطلع هو الذي يستطيع أن يقود بمهارة الذهن الضالّ خارج تمييزاته المتجذرة في التوق الضالّ. بسبب إقراره بأهمية هذه الخطوة الأولى، كتب وُنْهيو شرحاً رائعاً على مؤلَّف أشْفغوسا، **يقظة التطلع** (Awakening of Aspiration). ويبدأ فيه بملاحظة أن ماهية **المَركَبة العظيمة** (Great Vehicle) (مَهَايانا) توصف باعتبارها فارغة تماماً وغامضة تماماً. لكن بغض النظر عن درجة غموضها، كيف يمكن أن تكون في كل مكان إلاّ هنا حيث الظواهر العشرة آلاف؟ كما أنه بغض النظر عن درجة فراغها، فهي لا تزال حاضرة في أحاديث الناس.

بسبب تعاطفه العظيم مع الآخرين، كان أشْفغوسا مكتئباً بسبب تحول أذهان الناس بسهولة، عبر تحريكها بريح الجهل والضلال. كان مغتماً لأن الطبيعة الحقة للاستنارة الأصلية، التي تنام في حلم طويل، يصعب إيقاظها، لهذا كتب بحثاً، يبسط المعنى العميق لتعليم بوذا. حسب وُنْهيو، فإنّ أشْفغوسا أراد للممارسين أن يتوقفوا عن خلق أشياء وهمية والعودة إلى مصدر الذهن الواحد. عبر كشف كلٍّ من الضلال والاستنارة في ذهن الإنسان، يعلم النص أن الحكمة الكاملة هي مهايانا. هذا المبدأ، القائل بجانبين في ذهن واحد، يعلنه

وُنْهيو باعتباره جوهر النص. بعدها يمضي إلى القول إنه إذا تم فهم هذا المبدأ بوضوح في كل عمقه، فإنّ الحيرة الموجودة في المدارس المختلفة والتعاليم العديدة لن تظهر أبداً. بالأحرى، بفهم هذا المبدأ العميق، هذه التشوشات يمكن دحرها.

تْشِنُل

تْشِنُل (1158 ـ 1210)، هو المفكر الأكثر أهمية في نطاق بوذية سُن (تْشان/ سُن) الكورية، بدأ مسيرته في وقت كان المجتمع البوذي في حالة أزمة[2]. في نهاية مرحلة سلاّ (Silla) وبداية مرحلة كُريو (Koryo)، كانت البوذية فسدت بسبب النوازع الدنيوية وانخرطت في ممارسات خرافية مختلفة. قراءة البخت، وتقديم الصلاة والشعائر للنجاح في المساعي الدنيوية أمست أمراً شائعاً. العديد من الرهبان والراهبات التحقوا بسَنْغا (Sangha) لدوافع مشكوك في نزاهتها. كان وقتاً للقادة البوذيين المهمين في المرحلة، والأكثر أهمية بينهم تْشِنُل، ليسعوا إلى تصحيح، وتنقية، وإحياء البوذية الكورية. كمفكر لامع كرس نفسه على حد سواء للبحث الدراسي، والممارسة، والتعليم، فإنّ تْشِنُل لاحظ الخصومات العميقة التي فصلت المدارس الفلسفية غايو (Gyo) من مدارس ممارسة التأمل، كمشكلة جادة عليه تناولها.

المدارس الفلسفية، بتشديدها على دراسة سُوترا، كانت الأرثوذكسية الراسخة للبوذية لأكثر من قرنين عندما دخلت تْشان إلى

(2) الكثير من فهمي لـ تشينول (Chinul) مأخوذ من: Robert E. Buswell, *Tracing Back the Radiance: Chinul's Korean Way of Zen* (Honolulu, HI: Kuroda Institute, University of Hawaii Press, 1991).

كوريا كبوذية سُن (Son) في القرن التاسع. امتلكت مراكز رهبانية حضرية كبيرة وكانت محمية بعلاقاتها القديمة الرسوخ مع الحكومة. منذ تكوين مملكة سلاّ المتحدة في 668 م. ، صارت البوذية، في الواقع، دين الدولة، وكانت محمية ومرعية من الحكام. هكذا، عندما ظهرت سُن، لم تملك الوقت لتطوير نسقها ومؤسساتها الخاصة، كما فعلت تْشان في الصين. بدل ذلك، انصهرت فوراً في بوذية راسخة تلقت الرعاية نفسها من البلاط الملكي كالمدارس الأخرى.

جماعات تْشان في الصين تأسست في القرنين السابع والثامن الميلاديين بواسطة أساتذة التأمل الذين رفضوا ما اعتبروه نوازع مفرطة في البحثية الدراسية في المدارس الفلسفية، نوازع رأوها معارضة لبلوغ الاستنارة. بتشديد تركيزهم الفريد على بلوغ الاستنارة عبر الممارسات التأملية، فإنّ مدارس تْشان بدأت بانتقاد دراسة النصوص المقدسة والتفكير الفلسفي كعوائق أمام نَيل خبرة الاستنارة. أساتذة سُن المبكرين في كوريا قلدوا أساتذة تْشان في نقد مدارس سوترا باعتبارها مُنبتّة الصلة ببلوغ الاستنارة.

عندما ظهرت **المدارس الجبلية التسع** لـ سُن أول الأمر في كوريا في القرن التاسع، فإنها سعت لنمذجة نفسها على الخطوط نفسها لأديرة خلفاء مازُو (Mazu) في الصين، وإنْ بطرق أخرى. أقاموا أديرتهم في الجبال مع رهبان يعملون في حقول حولها معتمدين على أنفسهم اقتصادياً. لكن في كوريا، فإنّ سُن لم تستطع، بسبب رعاية الدولة والانصهار في البوذية الراسخة، أن تكون مستقلة، كحال تْشان في الصين. هكذا، على امتداد مئة سنة من تأسيس **المدارس الجبلية التسعة** لسُن، نجد أن سُن في كوريا استطاعت بالكاد التمايز عن المدارس الأخرى. العديد من رهبان سُن

ارتدوا الحلل الباذخة نفسها، وعاشوا في المعابد الباذخة، واستمتعوا بكل أصناف الطعام، وكان لديهم سبيل إلى القوة المتمركزة في البلاط الملكي.

رغم الانصهار التدريجي لسُن في مدارس بوذية سوترا الراسخة، كانت هناك منافسة حادة بين سُن ومدارس سوترا منذ البدء، ولم يكن لأي منها رغبة بأن تكون لها أي علاقة مع الأخرى. مدارس سوترا أصرت على دراسة سوترا لعشرين أو ثلاثين عاماً، لأجل أن يصير الشخص بالتالي تدريجياً بودا. مدارس سُن بدأت بمقدّمة أن الشخص أصلاً بودا، وأن كل ما عليه فعله هو اكتشاف ذلك عبر التأمل الشخصي. فدراسة سوترا لا صلة لها بالاستنارة. وقد كان تْشِنُل أول من حل هذا الصراع بين المقاربتين في خبرته الخاصة، وناغم في ما بعد بينهما في البوذية الكورية.

كان لتْشِنُل **ثلاث** خبرات استنارة في حياته جميعاً حدثت إبان قراءته للنصوص. **الأولى** جرت بينما كان يقرأ **سوترا المنصة** لبطريرك تْشان السادس (هُوَيْننغ)، **والثانية** كانت بينما كان يقرأ **سوترا أَفَتَمْسَكا** (Avatamsaka)، **والثالثة** كانت بينما كان يقرأ السجلات لأستاذ تْشان داهُوَي (Dahui). كوّن نصّا سوترا المنصة وسجلات داهُوَي، نصّين كلاسيكيين لتقليد تْشان/ سُن، بينما سوترا أَفَتَمْسَكا النص الأساسي لمدرسة هواوْم (Hwaom) هْوايان (Huayan)، أكثر مدارس سوترا تأثيراً في كوريا، يكشف انخراط تْشِنُل الشخصي في كل من الفهم الفلسفي والممارسة التأملية.

بعد خبرة استنارته الثانية، قرر أن كلمات بوذا التي تكلمها فعلياً هي السوترا، لكن ما يوصله البطاركة مباشرة إلى الذهن هو سُن. ليس من الممكن، كما رأى، أن يكون ذهن وكلمات بوذا على خلاف مع تلك التي للبطاركة. المشكلة هي أن هذا يشجع على

مقاربتين تستنزفان وقتهما في جدالات ونزاعات عقيمة، وكل منها تشعر بالراحة في ما تعودت عليه، بدل التوغل في الجذر الفعلي.

"التوغل في الجذر" يغدو ممكناً عندما يصير الممارس المجتهد الذي هذب عقله، مطلعاً أولاً، عبر الممارسة التأملية، أن الدقة الأساسية لذهنه الخاص لا يمكن إمساكها في كلمات وحروف. بعدها، بدراسة النصوص، ينبغي عليه التمييز بأن ماهية ووظيفة ذهنه ليستا سوى طبيعة وسمات الواقع نفسه. هذا سيجعل من الممكن إدراك القدرة الفعالة لتأويل الظواهر بالظواهر، والوظيفة المؤثرة للحكمة والتعاطف المكتسبين بواسطة وعي الهوية النهائية لكل الأشياء. بهذه الطريقة، لا تكون الدراسة مجرد اهتمام بالمفاهيم بل تصير طريقاً لبلوغ الاستنارة.

هذا الإصرار على الذهن الواحد والواقع الواحد وهوية الذهن الواحد والواقع الواحد أمر مركزي لطريقة تْشِنُل في الممارسة إضافة لطريقته لحل النزاع بين مدرستي سُن وسُوترا. الذهن الواحد يعني أن كلا من الذهن الضالّ والمستنير هما الذهن نفسه. الذهن الضالّ غير منفصل من الذهن المستنير والمستنير غير منفصل عن الضالّ. فهما الذهن نفسه، الذي هو في داخلنا؛ ليس هناك شيء خارجي يجب البحث عنه أو إدراكه.

لكن إذا كان كل من الشخص العادي والقديس لهما الذهن الواحد نفسه، لماذا نعتقد بأنهما مختلفان؟ كان تْشِنُل واعياً بهذا السؤال وفهم أنه رغم أن الذهن الحقّ هو أصلياً نفسه في كل من القديس والإنسان العادي، يظل هناك فرق بينهما. تْشِنُل فسر الاختلاف والتشابه بالقول إن الذهن الحق هو أصلياً الذهن نفسه في القديس والإنسان العادي، ولكن لأن الإنسان العادي يصادق على حقيقة الأشياء المادية بالذهن الزائف، فإنه يخسر الطبيعة النقية ويصير

متغرباً عنها، بالتالي لا يمكن للذهن الحق أن يظهر. لكن إذا كان الذهن الحق لا يظهر، كيف نعرف أنه موجود في الشخص العادي؟ تْشِنُل يقول إنه كما أن ظل الشجرة في العتمة، أو تدفق النبع تحت الأرض، لا يمكن أن يُرى ولكنه موجود، هكذا فإنّ الذهن النقي للإنسان العادي يوجد حتى عندما يكون محجوباً بسبب الضلال.

لكن هذا يثير سؤالاً آخر. فعندما يكون الذهن الحق محاطاً بالضلال، يصير ذهنا عادياً، فكيف يمكن عندها لشخص أن يدحر الضلال ويصير قديساً؟ جواب تْشِنُل هو، "عندما لا يكون هناك مكان للذهن الضالّ، فذلك هو بودي[*]". سَمْسارا ونرفانا تظلان دائما متساويتين. المكان حيث ليس للذهن الضالّ مكان يُسمى الوعي المضيء. ويتم الوصول إليه بتفريغ الذهن من كل تمييز. مثلاً، عند الإصغاء إلى صوتٍ فإنّ هناك صوتَ وذهنَ سامع. لكن إذا دخل الشخص فعلاً في الصوت، فإنّ التمييز بين الذهن والصوت يتوقف والشخص يصير الصوت.

أحد الأمثلة التي يعطيها تْشِنُل مرات عدة هو مثال البِركة المتجمدة. فرغم أننا نعرف أن البِركة المتجمدة هي ماء كلياً، فإنّ حرارة الشمس ضرورية لإذابتها. رغم أننا واعون بواقعة أن الإنسان العادي هو بودا، فإنّ قوة الممارسة ضرورية لتهذيب وعينا بهذا. عندما تذوب البركة، فإنّ الماء يتدفق بحرية ويمكن استخدامه للري والتنظيف. عندما يتم إخماد الانقسامات الزائفة للذهن عبر الممارسة، فإنّ الذهن سيغدو مضيئاً ديناميكياً، وستتجلى وظيفته بالذكاء الثاقب. ليس الجليد سوى ماء متجمد، والذهن الضالّ ليس سوى ذهن نقي مُعمّى بالجهل.

هذا يعني أن الاختلاف بين الكائنات العادية والبودات هو أن

(*) فهم الأشياء عند بودا.

الكائنات العادية ضالّة بالنسبة للذهن الواحد، مولّدة لأدناس لا حدود لها. أما البودات فاستيقظوا على الذهن الواحد وولدوا وظائف جليلة لا حدود لها. رغم أن هناك اختلافاً بين الضلال واليقظة، فكلاهما جوهرياً مشتقان من الذهن الواحد. بالتالي فإنّ البوذانية (Budda-hood) لا يمكن العثور عليها بمعزل عن الذهن الضالّ.

استعمال ذهننا الضالّ بمهارة لبلوغ الاستنارة

يؤكد تْشِنُل استحالة العثور على الاستنارة بمعزل عن الذهن، والذي هو بالنسبة لإنسان يبحث عن الاستنارة دائما ذهن ضالّ. المثال الذي يعطيه هو مثال شخص يقع على الأرض وينهض ثانية باستعمال الأرض. محاولة النهوض ثانية من دون الأرض ستكون مستحيلة. بالطريقة نفسها، يعلّم أن علينا استعمال ذهننا الضالّ لكي نخرج من الضلال. فذهننا الضالّ هو ما يتوجب إيقاظه على واقعة أننا أصلاً بودا. واقعاً، كما يصرّ تْشِنُل مرة بعد أخرى، ليس هناك سبيل سوى استعمال ذهننا الضالّ بمهارة لنَيل الاستنارة.

بسبب تحاليلها المعمقة، وإعادتها لصياغة ميثودولوجيات دراسة وممارسة سُن (Son)، فإنّ أعمال تْشِنُل دُرست بجدية في أديرة سُن الكورية وصولاً إلى وقتنا الحاضر. تْشِنُل دمج أيضاً طريقة غْوانْهوا (Gwanhwa) (غُنْغان) (Gongan) في ممارسته، خالقاً صورة من التأمل تُعلَّم في سُن الكورية حتى اليوم.

تْشِنُل حول أيضاً سُن الكورية بتصميمه على المناظرة بالطرائق التدريجية والمفاجئة في الممارسة والاستنارة. باستلهامه من المعالجات الصينية لهذا الموضوع، والأكثر أهمية بينها تلك التي لداهْوَي (Dahui) (1089 ـ 1163)، خرج تْشِنُل بمبدأه الشهير، "إنارة مفاجئة متبوعة بممارسة تدريجية". هذا المبدأ صار مبدأ مرشداً لممارسة سُن.

مساهمته الرئيسة الأخرى كانت محاولته لدحر الفساد الذي دبّ في الجماعة البوذية. لخلق جماعة جديدة من الممارسين المنضبطين الأنقياء الذهن عميقاً في الجبال، فإنه أسس دير سَيُنْغوانْغسا (Seonggwangsa) في جبل جُغْيَ، حيث أسس حركة جديدة ضمن سُن الكورية، سمّاها جماعة "سَمادي وبْرَجِنا". اليوم هناكَ على الأقل ثمانية عشر ديرَ سَيُنْغوانْغسا في كوريا حيث لا تزال الخطوط العامة لتْشِنُل متبعة.

الكونفوشيوسية ـ الجديدة الكورية

رغم أن الكونفوشيوسية دخلت على وجه الاحتمال إلى كوريا مبكرة منذ القرن الثالث الميلادي، فإنها لم تنل التأثير الذي للداويّة أو البوذية في القرون الأولى. البوذية، بالطبع، كانت دين الدولة وسيطرت على السياسة الكورية منذ فترة سلالة سلّا حتى بدايات فترة سلالة يي، حيث حلّت محل الكونفوشيوسية الجديدة باعتبارها أساس الثقافة، والسياسة، والمجتمع الكوري.

الكونفوشيوسية ـ الجديدة الكورية ركزت على فلسفة المبدأ والطريق ليتعلم المرء أن يكون حكيماً[3]. الانضباط التأملي وتهذيب الذات، المؤسسان على فلسفة مبدأ تْشَنْغ ـ جو المستندة **إلى النهائي العظيم** الفاعل عبر تْشِي والقلب ـ الذهن، هيمنا على الممارسة الكورية. النزوع الكوري لمُلائَمة الاختلافات، وتحويل الثنائيات إلى أنساق أحادية من الفكر تجسد بواحد من أعظم الباحثين في القرن السادس عشر، سو كُيُنْغ ـ دُك (So Kyong-dok) (1489 ـ 1546).

---

(3) ساعدتني بشكل خاص الكتابات التالية لكل من: مايكل كالتون (Michael Kalton)، وليام تيودور دو باري (William Theodore De Bary)، إدوارد تشانغ (Edward Chung) وبيتر لي (Peter Lee).

فقد حاجج أن تْشِي (القوة المادية) كانت المصدر الوحيد الحق لكل شيء. هو لم ينكر المبدأ، الذي، كما حاجج، يوجد فقط في تْشِي ولا يمكن مطلقاً أن يسبقها. رغم أن تْشِي هي المصدر، فإنّ المبدأ هو القوة الآمرة لتْشِي. عبر الحِجاج بأن المشاعر والفضائل الإنسانية تنشأ من تْشِي، فإنه رسخ أساساً إمبيريقيا للأخلاق.

يِي تئوْيغيَ

التطور الأكثر أهمية في الكونفوشيوسية الجديدة في كوريا هو **مناظرة أربعة ـ سبعة** الشهيرة، وهي حوار فلسفي عن دور العواطف في الكونفوشيوسية ـ الجديدة لـ جوْ سِي. رغم أن العديد من الباحثين انخرطوا في المناظرة، فإنّ أكثر الفلاسفة شهرة كانا يِي تئوْيغيَ (Yi Togye) (1501 ـ 1570)، ويي يُلْغُك (Yi Yulgok) (1536 ـ 1583) الكونفوشية ـ الجديدة لـ جوْ سِي كانت الأيدولوجيا الرسمية لمملكة تْشُسُن (Choson) بعد تأسيسها في 1392، ومعظم الكونفوشيوسيين الكوريين كانوا أتباعاً مكرسين لطريق جوْ سِي في التعلم (داوْسْوَ). لكنهم كانوا مهتمين أيضاً بحل مواضيع فلسفية مهمة تعلقت بطريقة التعلم ليكون المرء حكيماً في نسق جوْ الفلسفي.

مناظرة أربعة ـ سبعة

كانت المناظرة فعلياً عن العلاقة بين المبدأ (لي) والقوة المادية (تْشِي)، لكن تم تأطيرها كمناقشة تقنية عن العلاقة بين الفضائل الأساسية الأربع والعواطف السبع، ومن هنا جاء اسمها، "مناظرة أربعة ـ سبعة". بالعودة إلى مَنْغْزِي والنصوص الكونفوشيوسية الكلاسيكية، فإنّ تمييزاً حدث بين الفضائل الأساسية الأربع وهي التعاطف البشري، والحق، والمُلائَمة، والحكمة؛ والعواطف الأولية السبع: المتعة، والغضب، والغم، والخوف، والحب، والكراهية، والرغبة. السؤال الكامن كان عن العلاقات

بين الفضائل والعواطف، المناقشة غالباً تركزت حول ما إذا كانت هذه تجليات للمبدأ أو تجليات للقوة المادية. حسب جوْ سِي، الفضائل الأربع كانت تجليات للمبدأ، بينما المشاعر السبعة تجليات للقوة المادية.

الباحثون الكوريون، رغم التزامهم بفلسفة جوْ سِي، أقروا أن هناك مشاكل في تفسيره لطبيعة المبدأ وعلاقته بالقوة المادية. كيف تستطيع بعض المشاعر، تلك التي تنجم عنها الفضائل، النشوء من مصدر واحد، وتحديداً، المبدأ، بينما مشاعر أخرى تنشأ من مصدر آخر، تحديداً، القوة المادية؟

هذا السؤال، والمناظرات اللاحقة على الأجوبة المقدّمة، ركز التفكّر الكونفوشيوسي ـ الجديد الكوري على مواضيع تتعلق بنقطة تقاطع الميتافيزيقيا والنظرية البسيكولوجية. بالنسبة لتئوْيغيَ، ويُلْغُك، وكل الكونفوشيوسيين الآخرين من أصحاب توجه تهذيب ـ الذات، كانت هذه المواضيع اهتماماً كبيراً. المشروع الكونفوشيوسي العظيم لتعلم كيف يكون المرء حكيماً يتطلب فهماً راسخاً ميتافيزيقياً لتركيب ووظيفة الذهن البشري المفسر للكمال والنقص البشريين. فقط بإدامة الكمالات المعطاة ودحر النواقص يستطيع الشخص أن يصير حكيماً، هذا هو السبب في كون السؤال عما إذا كان المبدأ أو القوة المادية هو جوهر أو وظيفة الفضيلة أو الشعور سؤالاً مهماً جداً للكونفوشيوسيين ـ الجدد الكوريين.

المشكلة وُضعت بصيغة استعارة شهيرة: كيف يمكن لراكب ميت (أي، المبدأ المنظور إليه كنمط صوري محض) أن يقود الحصان الحي للقوة المادية؟ الحصان الحي، في هذه الاستعارة، هو مجمل عملية تعلُّم أن يصير المرء حكيماً. هذه العملية تتطلب التزاماً بتحويل العمليات الحيوية للقوة المادية. لكن إذا كانت عمليات القوة المادية جوهرية لنجاح نسق جوْ، كيف يستطيع المبدأ، المعتبر

العامل الأساسي للواقع، أن لا يكون مجالاً للقوى المادية؟ لكن لأن التولد غير المتوقف للأشياء ناجم عن القوة المادية الأساسية، فهذا سيبدو ممّا يجعل القوة المادية المبدأ الأساسي. السؤال يصير إذن: مَن هو الأساسي حقاً، المبدأ أو القوة المادية؟ المفكر الكوري الأول الذي واجه هذه المشكلة بحق هو يِي هْوانْغ (Yi Hwang) (1501 ـ 1570)، والمعروف بشكل أفضل باسم تئوْيغيَ، وهو واحد من بين اثنين من أكثر المفكرين تبجيلاً في التقليد الكوري الكونفوشيوسي ـ الجديد. مواجهته الشديدة التوازن والتكامل للتوليفة الفلسفية الكونفوشيوسية ـ الجديدة المطورة بواسطة جوْ سِي في الصين مكّنت الكونفوشيوسية ـ الجديدة الكورية من تحقيق التمرس والإبداع الذي نافس مقابلتها الصينية. **مناظرته الأربعة ـ سبعة** مع تلميذه، كُبُنْغ (Kobong) (1527 ـ 1572)، رسخت تقليداً في الفكر الكونفوشيوسي ـ الجديد الكوري لتوخي الدقة في التحري عن المواضيع المهمة، في ما يخص العلاقة بين الميتافيزيقيا والممارسة، لتهذيب الذات المتضمنة في إدامة وتحويل القلب ـ الذهن.

تئوْيغيَ، متبعاً جو، أصر على أن المبدأ والقوة المادية كانا شيئين مختلفين ويجب التمييز بينهما، لأن الطبيعة البشرية تجسد المبدأ بينما تجسد المشاعر القوة المادية. لكن بينما أصر جو على أن المبدأ والقوة المادية، رغم اختلافهما، يتعذر فصلهما، اعتقد تئوْيغيَ بوجوب فصلهما. السبب هو أنه رأى أن تولد البدايات الأربع للفضيلة هو بصورة محضة قضية مبدأ، لا يتضمن سوى الخير. لكن تولد المشاعر السبعة يتضمن القوة المادية، وهو سبب تضمنها لكل من الخير والشر.

بالنسبة لكُبُنْغ، على أي حال، بدا تفكير تئوْيغيَ ثنائياً بصورة مفرطة. فكيف يمكن للبدايات الأربع للفضيلة والمشاعر السبعة أن تتمايز وتختلف عن بعضها؟ البدايات الأربع ليست متمايزة عن

المشاعر السبعة لكنها ببساطة أفضل المشاعر. وبقدر كونها مشاعر، فإنها ليست مختلفة عن المشاعر الأخرى. لكن هذا يعني، كما زعم، أن المبدأ والقوة المادية يجب أن لا يُريا كواقعين مختلفين. إذ يمكن تمييزهما كمجالين مختلفين للأشياء، لكن لا يمكن فصلهما.

المناظرة بين تئوْيغيَ وتلميذه دامت ثماني سنوات حيث استمر كلٌ من المفكرين يعدل نظراته تدريجياً ويقوم بتغييرات دقيقة في مُحاجّاته. في النهاية وصلا إلى اتفاق بأن البدايات الأربع للفضيلة والمشاعر السبعة يمكن تمييزها، ليس بصيغة نشوئها من واقعين مختلفين، ولكن بمعنى أنها جميعاً جوهرية، لكنها مجالان مختلفان للعملية الأساسية الأهمية لتهذيب الذات.

يي يُلْغُك

لكن المناظرة تجددت بعد سنوات عدة عندما وجد صديقان مقربان، يُوغْيَ (Ugye) ويُلْغُك (Yulgok) نفسيهما في خلاف حول العلاقة بين المبدأ والقوة المادية. بدايةً كلاهما اختلفا مع تأويل تئوْيغيَ الثنائي للمبدأ والقوة المادية. لكن عندما وجد يُوغْيَ فقرة في جوْ سِي وافقت تئوْيغيَ، غيّر رأيه وتحدى يُلْغُك. في الفقرة المقصودة، ميز جوْ بين قلب ـ ذهن الطريق الذي ينشأ من المبدأ والحق، وبين القلب ـ الذهن الذي ينشأ من القوة المادية والمصلحة الذاتية. يُلْغُك لم يقتنع بذلك. الاختلافات بين قلب ـ ذهن الطريق والقلب ـ الذهن البشري، كما حاجج، مجرد اختلافات بين الكلمات. وفي فقرة شهيرة قال(4):

(4) انظر: Michael Kalton, *The Four-Seven Debate: An Annotated Translation of the Most Famous Controversy in Korean Neo-Confucian Thought* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), p. 113.

الذهن مفرد، استعمال تعابير [متنوعة] عنه من قبيل "ذهن تاو" (The Tao Mind) [ذهن الطريق]، و"الذهن البشري"، ناجم عن التمايز بين طبيعتنا المعيارية (Normative) وتكويننا البسيكولوجي. المشاعر مفردة؛ والتحدث عنها في بعض الحالات كـ "البدايات الأربع" وفي حالات أخرى كـ "المشاعر السبعة" سببه الاختلاف بين التحدث عنها بمرجعية المبدأ حصرياً، أو التحدث عنها مرفقة بالقوة المادية. هكذا فإنّ الذهن البشري وذهن ـ تاو لا يمكن دمجهما، لكن بالأحرى أن يربطا بالطريقة ذاتها التي تُربط بها النهاية والبداية. البدايات الأربع غير قادرة على تضمّن المشاعر السبعة، لكن المشاعر السبعة تتضمن البدايات الأربع.

يُلْغُك افترض هنا أن موقف كُبنْغ مناقض لـ تئوْيغيَ، وهو سبب اعتبار التقليد الكوري للمناظرة أنها بين يُلْغُك وتئوْيغيَ، الممثلين البارزين للكونفوشيوسية ـ الجديدة الكورية. رغم أن يُلْغُك يشدد على أهمية القوة المادية، فإنه لم ينكر أبداً أولوية المبدأ. فالمبدأ هو ما يمكن الأشياء من الحركة، بينما القوة المادية تتحرك فقط بسبب المبدأ. المبدأ، رغم أنه لا يولد الأشياء من نفسه، وإنما عبر القوة المادية، فإنه يتجلى في الفعالية الخلاقة للقوة المادية.

بإظهار أن المبدأ هو ما يجعل التفعيل الذاتي للقلب ـ الذهن لتعلّم أن يكون المرء حكيما أمراً ممكناً، كان يُلْغُك قادراً على الحِجاج أن المبدأ نفسه هو التجلي الحيوي لقدرة الخلق الحية للداو باعتباره التولد غير المنقطع لكل الأشياء التي توجد. لقد كان هذا الربط للفكر الفلسفي مع ممارسة التطور الأخلاقي عبر تهذيب الذات هو ما أمّن سمعته كواحد من أعظم الكونفوشيوسيين في كل شرق آسيا.

من جانبه، فإنّ استيعاب تئوْيغيَ المستفيض وتطويره الخلاق

لفكر جوْ سِي وضح التوازن بين الفعالية الاجتماعية والتأمل الشخصي، وبين الخدمة الحكومية وتهذيب الذات المعتزل في كل شرق آسيا. مع نهاية حياته، صار أتباعه يصلون لمراكز حكومية عالية، مؤسسين مثالاً سيبقى لقرون. بسنة قبل موته بلور تئوْيغيَ وقدّم للملك فهمه للطريقة التي تجتمع فيها الميتافيزيقيا والفهم البسيكولوجي لتبيان ممارسات التطوير الأخلاقي وتشكيل سلوك الحياة اليومية. هذا العمل، **عشرة مخططات حول تعلم الحكمة** (Ten Diagrams on Sage Learning)، صار واحداً من أكثر الأعمال شهرة وتأثيراً في الكونفوشيوسية ـ الجديدة الكورية. بعد تئوْيغيَ لم يعد ممكناً نكران شرعية الانقطاع المكثف للدراسة وتهذيب الذات التأملية حيثما سمح الوضع، ولا إهمال أنّ تطويراً شخصياً كهذا ينبغي تطبيقه في الخدمة الحكومية، مما يساعد على إرشاد التنظيم والعمل الملائم للمجتمع.

أسئلة للمراجعة

1 ـ كيف يستخدم وُنهيو فكرة الذهن الواحد ليناغم المدارس المختلفة للبوذية؟

2 ـ حسب تْشِنُل، كيف يرتبط الذهن الضالّ والذهن المستنير؟

3 ـ كيف يدافع يِي يُلْغُك عن تأويله لمناظرة "أربعة ـ سبعة"؟

4 ـ كيف يدافع تئوْيغيَ عن تأويله لمناظرة "أربعة ـ سبعة"؟

مراجع إضافية

The Four-Seven Debate Should be: An Annotated Translation of the Most Famous Controversy in Korean Neo-Confucianism, by Michael Kalton et al. (Albany, NY: Suny Press, 1994), is an

explanation of the debate with key texts.

Tracing Back the Radiance: Chinul's Korean Way of Zen, by Robert E. Buswell, Jr. (Honolulu, HI: Kuroda Institute, University of Hawaii Press, 1991), is an excellent introduction to Chinul's life and thought.

Philosophical Contexts for Wonhyo's Interpretation of Buddhism, by Jong-in Kim (Seoul, South Korea: Jimoondang International Press, 2004), is an interesting analysis that claims a strong Daoist influence on Wonhyo's thought.

The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok: A Reappraisal of the Four-Seven Thesis and its Practical Implication for Self-Cultivation, by Edward Chung (Albany, NY: State University of New York Press, 1995), is an excellent analysis of the contributions of T'oegye and Yulgok to Korean Neo-Confucianism.

The Formation of the Ch'an Ideology in China and Korea, by Robert E. Buswell, Jr. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989), provides a good account of Wonhyo's influence on Chan and Son.

Sources of Korean Tradition, two volumes, compiled by William Theodore de Bary et al. (New York: Columbia University Press, 1999), contains literary, historical, political, and philosophical texts, making it a good source for a broader study of Korean civilization. The introductions are helpful and the translations reliable.

Dao Companion to Korean Confucian Philosophy, edited by Young-chan Ro (New York: Springer, 2011), contains essays by leading experts on various aspects of Korean Confucianism.

Don't Know Mind: The Spirit of Korean Zen, by Richard Shrobe (Boston, MA: Shambala, 2004), presents teachings of the great Korean Zen masters.

الفصل الثالث والعشرون

الفلسفة اليابانية

نبذة

الفكر الفلسفي الياباني متجذّر في التقاليد اليابانية الروحية. التقليد الياباني الروحي، شِنتو (Shinto)، رأى العوالم المادية والروحية مترابطة بعمق. الآلهة، والبشر، والطبيعة، كلها تتقاسم الكينونة الداخلية الجوهرية نفسها وكلها تمتلك كلاً من البُعدين الروحي والمادي. في البشر، لا يمكن فصل الروحي عن الذهني والجسدي، والذهني والجسدي لا يمكن فصلهما عن بعضهما. أنْ تكون إنساناً يعني أن تكون كلاً غير مقسم يتخلّل فيه الروحي، والذهني، والبسيكولوجي بعضهم البعض تماماً بطرق مدهشة الغموض. التثمين العميق للغموض والدخول التام في الغموض العميق للوجود هو قلب الـ شِنتو، "الطريق إلى المقدس". هذا التثمين المحلي والترابط المتبادل العميق مهد الطريق للتلقي الياباني للطرق الأجنبية الداويّة، والكونفوشيوسية، والبوذية.

عندما دخلت البوذية اليابان في القرن السابع ميلادي عبر كوريا والصين، فإنّ تشديد الشِنتو على التأويل المدهش الغموض لكل

شيء وفر أساساً للقبول والتكيف. على امتداد تاريخها، كان للبوذية اليابانية تفاعل مهم مع تقليد الشنتو المحلي، وبإغناء متبادل مهم. بدءاً دُعمت البوذية من سلسلة من الأباطرة الذين اعتقدوا أنها ستكون مفيدة للأمّة. من بين الصور المبكرة للبوذية التي دخلت اليابان، فقط مدرسة هوسو (Hosso School)، المؤسسة على تقليد فازانْغ (Fazang) الصيني، استمرت لوقتنا الحاضر.

في القرن الثامن، تم ترسيخ تقليد هْوايان الصيني باعتباره مدرسة كَغون (Kegon School)، التي صارت مؤثرة، جزئياً، بسبب تماهي بودا فايْروتْشانا (Buddha Vairocana) مع الإمبراطور. صورة بوذا العملاقة في فايروتْشانا في معبد تودايْجِي (Todaiji) في نارا (Nara) المهداة عام 752 استمرت بالتذكير بأهمية كَغون، حتى لو كان لها أتباع قليلون اليوم.

في بداية القرن التاسع عشر، أسس كُوكاي (774 ـ 835)، والمسمى غالباً كوبو دايْشي (Kobo Daishi)، مدرسة تْشينْغون (Shingon School). وباعتبارها صورة من بوذية تَنْتَرا التي تشدد على الإيماءات، والأصوات، والألوان، والشعائر، كان لتْشينْغون تأثير دائم على الفنون في اليابان.

أيضاً في وقت مبكر من القرن التاسع عشر، أسس سايْتْشو (Saicho) (767 ـ 822)، المعروف على نحو أكثر باسم دَنْغيو دايْشي (Dengyo Daishi)، بعد سنة من الدراسة في تَنْداي في الصين، أسس تقليد تَنداي في جبل هييي (Mount Hiei)، قرب العاصمة الجديدة كيوتو (Kyoto). كانت تَنْداي حافزاً جديداً للفكر والفن في اليابان في القرون التالية، وولدت مدرسة **الأرض الطاهرة** (جودو Jodo) المؤسسة من قِبل هونَنْ (Honen) (1133 ـ 1212) ومدرسة **الأرض الطاهرة الحقة** المؤسسة بواسطة شِيْنْران (Shinran) (1173 ـ

1262). الطائفة النِيتشِيْرية (Nichiren)، التي شددت على **سوترا اللوتس**، تأسست بواسطة نِيتشِيرَن (1222 ـ 1282) كإصلاح لتَنْداي.

تَنْداي

من بين المدارس البوذية المختلفة التي دخلت إلى اليابان، كان لتَنْداي التأثير الأهم. ما هو مركزي في فكر تَنْداي، كما تم تعليمها من سايْتْشو، هو مفهوم الاستنارة الأصلية (هونْغاكُو شِيسو Hongaku Shiso). وهو فكرة أنه بسبب امتلاك كل الكائنات لطبيعة ـ بودا، فإنها مستنيرة أصلاً أو بصورة متجذرة. التحرر في متناول اليد مباشرة، فقط علينا إيقاظ وكسر الضَّلال الذي يحجبنا عن رؤية طبيعتنا الحقة. أيضاً من المركزي فيها فكرة أن كل شيء متبادل الترابط، أي إن كل الأشياء تتخلّل بعضها بعضاً. هذه الفكرة، المعبر عنها بعبارات مثل "ألف عالم في كل لحظة"، تعني أن كل شخص يؤثر في كل شيء وكل شخص في كل لحظة. هاتان الفكرتان، التخلّل والاستنارة الأصلية، كانتا العاملين الرئيسن في التطور اللاحق للبوذية اليابانية.

فكرة تَنْداي مهمة ثالثة هي وحدة النهائي والمشروط. فباستبدال المفهوم الأصلي عن حقيقتين بمفهوم الحقائق الثلاث في حقيقة واحدة، وجدت تَنْداي طريقة لتجسير الفجوة بين الواقع النهائي والاتفاقي (Conventional). حسب مفهوم الحقائق الثلاث في حقيقة واحدة، فإنّ كل الأشياء فارغة، بمعنى، تنشأ باستقلال، لكنها في الوقت نفسه، تمتلك وجوداً مؤقتاً. بالتالي، فكل الأشياء فارغة موجودة. هذه الحقيقة التي تجمع الحقيقتين، تُرى بواسطة تَنْداي كحقيقة **السبيل الوسطي** (Middle Way).

ممارسة تَنْداي الهادفة لبلوغ الفهم التجريبي لحقيقة **السبيل الوسطي**، من بين طرق مختلفة، هي ممارسة تأمل شِيكان (Shikan).

شيكان نوع من تأمل الجلوس المهدئ للذهن والناظر مباشرة داخل الخبرة. طرق أخرى للخَبْر الشخصي لحقيقة **السبيل الوسطي** تتضمن ممارسات تعبدية وسرية.

الالتزام الاجتماعي لتحسين العالم جزء مهم أيضاً من ممارسة تَنْداي. فبتأسسها على فهم التخلّل الكلي، ترى تَنْداي أفكارنا وأفعالنا المشعة خارجاً في هذه اللحظة مؤثرة في الكائنات الحساسة الأخرى، في العالم، والكون. كل فكرة أو فعل لا يؤثر فقط في الشخص الفرد، بل يصير جزءاً من قوة أكبر تؤثر في المجتمع والكون. كل الأفكار والأفعال لها قوة التسبب إما بالنزاع والتنافر أو بالسلام، والسكينة، والبوذانية (Buddha-hood).

أضِئ زاوية من العالم

هذا الفهم أدى بسايْتْشو إلى نشر ممارسة إيْتْشِيغو وو تَراسو (Ichigu wo Terasu)، "أضئ زاوية من العالم". أي الالتزام ببوذية ملتزمة اجتماعياً. إنها ممارسة منح أنفسنا، ووقتنا، ومالنا، لنفع الآخرين، ممارسة تقر بالمسؤولية الاجتماعية العميقة. هذا الالتزام بتحسين المجتمع يُرى كإقرار فاعل بطبيعة التحقق الروحي وأهمية الوقائع الدنيوية في ممارسة طريق بوذا. هذا الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية مميز للعديد من صور البوذية اليابانية، رغم أنه يرى بأقصى دراماتيكية في مدرسة لوتس نيتشيرن.

بعد سايْشو، تنامت مدرسة تَنْداي في المكانة والأعضاء تحت القيادة المتمكنة أولاً لـ أنَّن (Ennen) ثم أنْتْشِيْن (Enchin). لكن تحت القيادة الملهمة لريوغَن (Ryogen) بلغت مدرسة تَنْداي ذروتها. لم يكن باحثاً موهوباً فقط بل مديراً لامعاً استطاع توسيع مدرسة تَنْداي بصورة عظيمة. تحت قيادته طورت مدرسة تَنْداي تقليد البحث الدراسي البوذي البارع والذي عرفت به منذ ذلك الحين. العديد من

أبناء قبيلة فُوجِيوارا (Fujiwara) الحاكمة أصبحوا رهبان تَنْداي، وصارت بوذية تَنْداي دينَ الأمر الواقع في البلاط الإمبراطوري. رغم أن تَنْداي شهدت انحداراً بعد ريوغن، فإنها ولدت خلال فترة حكم كاماكُورا (Kamakura) (1192 ـ 1333)، كل المدارس اليابانية البوذية المهمة الأخرى. **الأرض الطاهرة** (Pure Land)، **والأرض الطاهرة الحقة** (True Pure Land)، ورِيْنْزاي زَنْ (Rinzai Zen)، وسوتو زَنْ (Soto Zen)، ومدرسة نِيتشِيرَن (Nichiren)، كلها تأسست من رهبان تَنْداي تدربوا وترسّموا في هِيِيْزان (Hieizan). وجميعها دمجت العديد من التعاليم المركزية لتَنْداي في تعاليمها الخاصة.

الأرض الطاهرة

هونَن (Honen) (1133 ـ 1212)، الذي كرس حياته لترتيل اسم أمِدا بودا (Amida Buddha)، نَمْبوتْسو (Nembutsu)، بدأ مدرسة **الأرض الطاهرة**. مقتنعاً بأن العالم دخل عصر مابو (Mappo)، وهو العصر الأخير لدَرْما المتدهورة، أقرّ هونَن بأن المذاهب والممارسات العميقة لمدارس تَنْداي وشنْغن تطلبت عمقاً معرفياً وانضباطاً يستطيع قليل من الناس نَيله. وكان رد فعله هو الدعاية لـ نَمْبوتْسو باعتبارها ممارسة وحيدة "سهلة" تستطيع تخفيف معاناة الناس العاديين وإعطائهم الأمل للتحرر في العصر الحاضر. إيمان هونَن العميق وممارسته الدائبة لنَمْبوتْسو أثبتا جاذبيتهما لطبقة الفلاحين، وقدّما العديد من الأعضاء لمدرسة **الأرض الطاهرة** جودو ـ شُو (Jodo-shu) الجديدة. جاعلاً إياها واحدة من أكثر المدارس شعبية في وقته.

تلميذ هونَن، شِينْران (Shinran) (1173 ـ 1262)، رغم ترسيمه راهباً في تَنْداي، فإنه قاد حركة **الأرض الطاهرة** إلى معارضة مفتوحة مع مدرسة تَنْداي. شِينْران شدد على تفوق الإيمان المطلق بإنقاذ

"القوة الأخرى" (Other Power) تاريْكي (Tariki) لـ أمِدا بودا، مقارنة بما زعم أنه "قوة ذاتية" (Self Power) جِيْرِيْكي (Jiriki) أقل إقناعاً ووثوقاً لنَيل اليقظة. الممارسة الحصرية لنَمْبوتْسو، بسبب من الأهمية الكونية لتعهد أمِدا الأصلي بإنقاذ كل الكائنات ذوات الحس، هو كل ما مطلوب لنَيل الاستنارة. الممارسات الأخرى التقليدية لمدرسة تَنْداي، كانت عديمة الفائدة، حسب شِيْنران. إضافة إلى هذه التوكيدات الراديكالية ضد الفكر البوذي المترسخ، فإنّ شِيْنران لم يرفض ترسيمه من تَنْداي وحسب، بل تزوج أيضاً، رافضاً تعهده العزوبية. بعد نفيه من الحكومة بناءً على إصرار مؤسسة تَنْداي، فإنّ شِيْنران تزوج امرأتين، جزئياً ليثبت أنّ حتى الناس العالقين في قيود الموت وإعادة الولادة يستطيعون نَيل الخلاص عبر نَمْبوتْسو والإيمان بأمِدا بودا. مدرسته المسماة جودو شِيْن (Jodo Shin) (الأرض الطاهرة الحقة) صارت واسعة الانتشار في مقاطعات أتْشيغو، وكاغا، وأتْشيزن، وهيتاتْشي، محولة العديد من الفلاحين وساموراي الطبقات الدنيا.

الأخير من بين المؤسسين التندائيين العظام للبوذية اليابنية كان أيضاً الأكثر إثارة للجدل. وكان هذا راهب تَنْداي زَشوبو (Zeshobo)، الذي تبنى لاحقاً اسم نِيتْشِيرَن. لابتدائه متعبداً في **الأرض الطاهرة**، فإنّ نِيتْشِيرَن نما منجذباً بتزايد لتعاليم **سوترا اللوتس** وأسس "مدرسة اللوتس". هنا طور عبادة **سوترا اللوتس** ناصحاً اتباعها بملاحظة أن كل السوترا كانت ماثلة في الكلمات التالية "التبجيل لسوترا اللوتس الرائعة" نامُوْ مِيوْ - هوْ رَنْجَ كِيوْ (Namu Myo-Ho Renge Kyo). نِيتْشِيرَن رأى **سوترا اللوتس** أساساً ليس فقط للخلاص الشخصي بل للإصلاح الاجتماعي والسياسي للأمّة والمجتمع اليابانيين. ودعوته هو وأتباعه، المتحمسة للأجندات

السياسية والاجتماعية، هي ما جعلتهم هدفاً لهجومات المدارس والحكومات الأخرى. لكن مدرسة اللوتس استمرت بالعمل لأجل الإصلاح الاجتماعي، واليوم منظمة لوتس العلمانية المعروفة بـ سوْكا غاكاي (Soka Gakkai) لديها ملايين الأعضاء.

زَنْ

رغم أن ممارسات تأمل تَنْداي تضمنت طويلاً كلاً من تقنيات التهدئة والاستبصار، فإنّ راهب تَنْداي، أَيْساي (Eisai) (1141 ـ 1215 م.) كان أول من شدد على أسلوب "مجرد الجلوس" (Just Sitting) للزَنْ الصينية في اليابان. عندما مضى أيْساي إلى جبل تْيانْتاي في الصين، اكتشف أن مدرسة تْيانْتاي استُبدلت بحركة تْشان المتنامية لمدرسة لِنجي. بإزالة كل الممارسات التقليدية باستثناء شِيكانْتازا (Shikantaza) (مجرد الجلوس) وتأمل الـ كوان (koans) وهي أحاجي تهدف للتغلب على التفكير الثنائي (Dualistic)، فإنّ تْشان أطلقت نسخة معتدلة من البوذية جلبها أَيْساي معه إلى اليابان باعتبارها زَنْ. لكن مؤسسة تَنْداي قاومت جهود أَيْساي لإزالة كل شيء باستثناء زَنْ، مرغمة إياه على مغادرة كيوتو إلى كاماكورا. في كاماكورا قدّمت القوة الصاعدة للشوغُون (Shogun) ومحاربيهم الساموراي كل الرعاية المطلوبة لتأسيس معابد جديدة. الساموراي وجدوا أن تهذيب زَنْ للانفصال الذهني ممارسة مفيدة جداً، مما سمح لمعابد أَيْساي أن تغدو في النهاية، بعد موته، مدرسة رِيْنْزاي للزَنْ. بالنظر إلى اجتماعها مع القوة الحاكمة لطبقة الساموراي، فإنّ مدرسة رِيْنْزاي مارست تأثيراً عظيماً على الفكر، والثقافة، والفلسفة اليابانية. أيْساي نفسه تم تبجيله ليس كمؤسس رِيْنْزاي فقط، بل كأب **لثقافة الشاي** (Tea Culture) اليابانية أيضاً.

تلميذ أيْساي الأكثر شهرة، دوغَن (Dogen) (1200 ـ 1253)، وهو أيضاً راهب مرسَّم في تَنْداي، بسّط أكثر صورة أستاذه من الزَنْ عبر التشديد على أن "مجرد الجلوس" كان كافياً. حتى ممارسة كوان، رغم أن دوغَن استعملها كثيراً، لم تكن ضرورية بصورة مطلقة. في 1227، أسس مدرسة سوتو زَنْ (Soto Zen) في إيْهي ـ جي، وهي مدرسة لديها اليوم ما يقارب خمسة عشر ألف معبد وخمسة ملايين عضو وقامت بمساهمات فلسفية مهمّة.

لأنه كان للزَنْ تأثير عظيم كهذا على ثقافة وحياة اليابان، ولأن دوغَن اعتبر واحداً من أعظم مفكري اليابان وأكثرهم تأثيراً، فإنّ بقية هذا الفصل مكرسة للزَنْ، لاسيما كما فُهمت وعلمت بواسطة دوغَن. وعمله الفلسفي الرئيس، الـ شوْبوْغَنْزو (Shobogenzo)، مكتوب باليابانية.

قبل دوغَن، كانت اللغة الكلاسيكية الصينية تستعمل لكتابة كل النصوص البوذية المهمة، في شوْبوْغَنْزو، يحوّل دوغَن بصورة خلاقة التعاليم البوذية الأساسية استناداً إلى خبرة التنبّه (Mindfulness) في تأمل الجلوس زازَنْ (Zazen).

دوغَن

بالنسبة إلى دوغَن، ممارسة الطريق البوذي ببساطة ممارسة تأملية لبلوغ الاستنارة. عبر هذه الممارسة، المسماة زازَنْ، يصحو الفرد على كلية الحقيقة الماثلة في كل الأشياء، رغم أنها غير مدرَكة بعد. دوغَن يستعمل ضوء القمر، الذي في الوقت نفسه يضيء الكون وينعكس في قطرات الندى، كرمز للاستنارة. في تعاليمه حول ممارسة زازَنْ، يخبرنا أننا ينبغي أن نرى القمر حاضراً بذهن صاف. يخبرنا أيضاً أننا عندما ننظر إلى القمر نستطيع رؤية الأمواج تتكسر في الضوء.

دوغَن يركز على نقطتين مهتمين هنا. أولاً، إن الاستنارة تُدرك في السكون الهادئ للذهن الذي تَرك كل الطمع والنفور يمضي بعيداً. ثانيا، هذه الاستنارة تُنير الطاقة والغنى الواسعين للواقع، كما أن ضوء القمر ينير الذرات التي لا تحصى للضوء التي تنقسم وتندمج عند تكسر الأمواج لملايين من القطرات الصغيرة جداً حين اصطدامها بالصخور.

تشديد دوغَن على العثور على الاستنارة في الاكتمال المختبَر مباشرة للحظة الماثلة للخبرة موضح بجلاء في فصل شوْبوْغَنْزو المُسمى "الولادة والموت". هنا، برفضه للنظرات الخاطئة بأن الاستنارة (التي يسميها "حياة بوذا") تأخذ الشخص وراء العالم السَمْساريّ (Samsaric) للولادة والموت، يقول:

هذه الولادة والموت هي حياة بوذا. إذا حاولنا رفضها أو التخلص منها، فسنخسر حياة بوذا. إذا ترددنا في هذا وتشبثنا بالولادة والموت، فهذا أيضاً خسران لحياة بوذا؛ ذلك يوقف طريقة بوذا في الكينونة. عندما لا نملك لا النفور ولا التوق، فقط عندها نستطيع الوصول إلى قلب بوذا[1].

مباشرة بعد هذا القول يحذر دوغَن القارئ من أنه برغم أن الاستنارة هي العيش ببساطة الحياة الحاضرة من دون تعلق أو نفور، فإنّ على الشخص التمسك بهذه النظرة من الاستنارة، وبالتالي استبدال النظرة التي هي مجرد تركيب ذهني، بخبرة فعلية للاستنارة:

على أي حال، لا تصوّرها في ذهنكَ، لا تقلْها في كلمات.

(1) كما تُرجم بواسطة توماس كليري (Thomas Cleary) في: John M. Koller and Patricia Koller, *Sourcebook in Asian Philosophy* (New York: Macmillan, 1991), p. 361.

فقط دَعها تمضي وانسَ أمر الجسد والذهن، ارمهما في بيت بودا، لتفعل من خلال بوذا. عندما نمضي بعيداً حسب هذا، عندها، من دون القيام بأي جهد أو استهلاك للذهن، سنكون بمعزل عن الولادة والموت، ونصير بودات. مَن سيظلّ متماهلاً في الذهن[2]؟

هاتان العبارتان تختصران قلب زَنْ اليابانية. **أولاً**، لأجل دحر المعاناة والولادة والموت، لا ينبغي على الشخص محاولة التخلص من الموت. ولا يتوجب على الشخص التشبث بالحياة. **ثانياً**، الاستنارة تحدث عندما يتم التخلي عن النفور والتشبث. **ثالثاً**، لكي نتخلى عن النفور والتشبث، يجب على الشخص ترك كل التراكيب الذهنية تمضي، لاسيما تراكيب الجسد والذهن التي تكوّن نظرة الشخص للنفس. **رابعاً**، الاستنارة ليس هدفاً ليُنال؛ بل يتم بلوغها دونما جهد باعتبارها الطريقة التي عليها الأشياء طبيعياً عندما يتم التخلي عن التشبث والنفور.

الأسس الهندية والصينية

بوذية زَنْ التي أتى بها أيْساي ودوغَن إلى اليابان كانت تطورت في الصين قبل ذلك بسبعمئة عام. التقليد يزعم أنها تأسست أصلاً مع بودِدَرْما (Bodhidharma)، وهو بوذي هندي يقال إنه جاء إلى الصين في القرن الخامس لتوصيل ممارسة تأمل الجلوس وتعاليم الاستنارة المفاجئة.

حسب دوغَن، التعليم الحق للبوذية هو الممارسة التي تؤدي إلى الاستنارة، والتي تُنال مباشرة بالاستبصار التأملي في الحقيقة، لا بالدراسة والتعاليم. هذا "التوصيل الصامت" (Wordless

(2) المصدر نفسه.

(Transmission للتعليم الحق، له جذوره في المواجهة بين شاكْيامُوني (Shakyamuni) (بودا التاريخي) وتابعه، ماها كاشْيابا (Maha Kashyapa). حسب مُومونْكوان (Mumonkoan) (وهي مجموعة من كوان (أقوال زَنْ) مع شروح المعلم مُومون (Mumon)):

في الماضي البعيد عندما كان الإنسان المعظَّم عالمياً (شاكْيامُوني بودا) على جبل غردراكتا ليعطي كلمة، رفع زهرة أمام الجمع. في هذا اللحظة ظل الجميع صامتين. كاشو المبجل (ماها كاشْيابا) وحده ابتسم. المعظم عالمياً قال، "لدي كل دَرْما الحقّة الكلية الانتشار، نرفانا التي لا تُضاهى، التعليم المتقن للصورة التي لا صورة لها (Formless Form). إنها لا تعتمد على الحروف، إنها تُوصِّل خارج الكتابات المقدسة. أنا الآن أسلّمها إلى ماها كاشو (ماها كاشْيابا)[(3)].

هذه الفقرة من مُومونْكوان لا تربط فقط ممارسة الزَنْ والاستنارة مع بودا التاريخي، بل تقدّم سبباً لاعتبار زَنْ أن توصيل التعاليم الأساسية يتم خارج الكتابات المقدسة، مباشرة عبر الخبرة. بودا نفسه أعلن أن التعليم (دَرْما) هو "صورة لا صورة لها"، بمعنى، إنها وراء الكلمات والأفكار: "إنها لا تعتمد على الحروف وتوصّل خارج الكتابات المقدسة". بالإخلاص لروح هذا التعليم، دافعت زَنْ دائماً عن أن الحقيقة الأسمى لا يمكن وضعها في كلمات. الصمت العميق، المتخلَّل بابتسامة، قد يكشف عن التحول الجاري بخبرة الاستنارة، التي لا يمكن لأي كلمات أن تصفها.

---

(3) انـظـر: Zenkei Shibayama, *Zen Comments on the Mumonkan*, English Translation by Sumiko Kudo (New York: New American Library, Mentor Edition, 1975), p. 53.

رغم أن القليل معروف عن الشخص التاريخي، فإنّ بوددَرْما الخرافي مهم لتقليد زَنْ. إنه يرمز للتشديد على تأمل الجلوس، والاستنارة المفاجئة، والحكمة الكامنة وراء الكلمات التي تعطي للزَنْ شخصيتها الفريدة. يقال إن بودِدَرْما أمضى تسعة أعوام في الجلوس المتأمل أو زازَنْ، بلا حركة يحدق في جدار. الجدار الذي كانْ يحدق فيه خلال ممارسته يرمز لدرجة انحدار خبرة الاستنارة التي فيها تسقط بعيداً كل التراكيب الموضوعة على الخبرة، كاشفة عن العملية التجريبية الكامنة في طبيعتها الخاصة اللامجزوءة. هذه الخبرة تحديداً، لأنها تمضي وراء ثنائيات تراكيب الفكر، لا يمكن الإمساك بها أو التواصل معها فكرياً؛ الصمت العميق فحسب يستطيع التعبير عنها.

الأعمال الطيبة لنَيل الحسنات والصياغات الكلامية للحقيقة تُنحّى جانباً في تشديد زَنْ على المعرفة المباشرة التجريبية. موقف بودِدَرْما تجاه المجالات المؤسساتية للبوذية يُكشف بوضوح في تفسير زَنْ شائع للمحادثته مع الإمبراطور وُو (Wu) بعد فترة قصيرة من وصول بودِدَرْما إلى الصين. وُو، وهو بوذي متحمس، فخور جداً بإنجازاته في تشجيع تطور البوذية خلال حكمه، سأل بودِدَرْما عن أي حسنات كسبها (وُو) من بناء المعابد الكثيرة، وتلقين العديد من الرهبان، واستنساخ الكثير من المخطوطات المقدسة. عندما أجاب بودِدَرْما أن كل هذا لم يمنحه حسنة من أي نوع، ذهل الإمبراطور. "كيف يمكن لكل هذه الأعمال الرائعة أن لا تمنح حسنة من أي نوع؟". "لأنها دوافع غير نقية للحسنات"، أجاب بودِدَرْما. "فكما الظل يتبع الشخص، ليس لها حقيقة".

عندها سأل الإمبراطور ما الذي يملك الحسنة الحقّة وما هو الحقيقي، أجاب بودِدَرْما، "إنه المعرفة الخالصة، الرائعة الكاملة، التي جوهرها الفراغ (Emptiness). حسنة كهذه لا يمكن أن تُنال

بإنتاج أشياء أرضية". متسائلاً كيف يمكن أن تكون هناك معرفة كهذه، فإنّ الإمبراطور سأل عن أساس لهذه الحقيقة المقدسة، لكن بودِدَرْما أجاب ببساطة، "فراغ شاسع، لا شيء مقدس". الآن، معتقداً أنه يختبر بودِدَرْما، سأل الإمبراطور، "فمن يقف أمامي الآن؟"، لكن بوددَرْما لم يُقدْ إلى إطلاق قول توكيدي نهائي: "لا أعرف"، أجاب(4).

هذه المحادثة تكشف موقف زَنْ النموذجي بأن الجهود لتطوير المؤسسات الدينية ليست كالاستبصار المباشر في الطبيعة الموحدة للواقع، الذي تعتبره زَنْ الشرط الضروري للعيش المتكامل. هكذا يخبر بودِدَرْما الإمبراطور أن كل جهوده لدعم البوذية لم تكسب له حسنة من أي نوع. لكن عندما يسأل الإمبراطور عن الحقيقة أو المذهب للمعرفة الكاملة الرائعة المحضة التي تهدف إليها زَنْ، يجيب بودِدَرْما بأنّه ليس هناك مذهبٌ كهذا، لأنه يعرف أنّ هذه المعرفة هي ما وراء المفاهيم والكلمات. في الواقع إنه يخبر الإمبراطور أن هذه المعرفة لا يمكن حتى أن تُسمى مقدسة، لأن هذا سيدخل على وجه الدقة الانقسام الثنائي الذي تسعى زَنْ لتخطيه. التعارض بين "المقدس" و"العادي" يقسم الواقع إلى موضوعين متعارضين تماماً. إنه النوع ذاته من التفكير الذي يقسم كل شيء إلى ضدين، من نوع **أنا** (I) و **ذاك** (That)، وضدّيْ "يكون" و"لا يكون". التفكير الاستطرادي (Discursive) الذي يقسم الواقع لقطع متضادة ويبعد هذه القطع عنا كأغراض للمعرفة، يُنظر إليه كدَنَس يلوث معرفتنا بالواقع. المفهوم الذي يسعى من خلال هذا النوع من المعرفة للإمساك بالواقع يُنظر إليه كتراكيب تفرضها الذات على الواقع الذي هو بذاته غير

(4) مأخوذة من: H. DuMoulin, *Zen Enlightenment* (New York: John Weatherhill, 1976), p. 40.

مجزوء. هكذا، عندما سأل الإمبراطور مَن الذي يقف أمامه، رفض بودِدَرْما الوقوع في الفكر الثنائي. وبدل القول إن هناك شخصاً ما أو أن ليس ثمة شخص، أجاب ببساطة، "لا أعرف".

التشديد على الرؤية المباشرة التي تمضي وراء تراكيب الخبرة إلى الواقع النهائي اللامجزوء الذي ترفقه زَنْ مع بودِدَرْما يكشف عن تأثير تقليد مَهايانا. كتابات **كمال الحكمة** المقدسة المكونة لنواة تعاليم مَهايانا تؤكد على فراغ كل التراكيب التي نضعها على التدفق غير المجزوء للواقع. ليست فقط الأشياء والنفس التي تركب في معرفة مفهومية يقال عنها فارغة من الواقع، بل حتى سَمْسارا ونِرفانا يقال عنهما فارغتين. التوهّم بأنّ هذه التراكيب هي الواقع، هو جذر الحياة القاصرة، المتشظية، التي لا معنى لها، المميزة لدُوكا، لأنها أساس كل صور الطمع والكراهية. فراغ التراكيب (Emptiness of Constructions) المفروض على العملية المستمرة التي تكون الواقع يمكن أن يُرى مفهومياً، لكن الواقع، الذي تستطيع التراكيب المفهومية الإشارة إليه لا أكثر، يمكن أن يعرف كما هو فقط عندما يُختبر مباشرة، من دون توسط المفاهيم. فقط عبر الخبرة التأملية لترك تراكيب الذهن تمضي يمكن خَبْر كلية الواقع. هذه الخبرة لكلية الواقع، للاثنائية النفس والعالم، لا يمكن التعبير عنها بكلمات، لا يمكن تعليمها. هكذا، فجلوس بوددَرْما الساكن وإصراره على التعليم الذي لا كلمات له متسقان تماماً مع تعاليم مَهايانا.

التأثيرات الداويّة

تعاليم مَهايانا هذه رددت أصداء التعاليم الأساسية للداويّة، وهي طريقة حياة متجذرة في تعاليم لاوزي، الحكيم الذي عاش في القرن الخامس ق.م. لاوزي شدد على أن الطريق (داو) النهائي يكمن وراء كل الكلمات، وهو غير مجزوء بذاته. فهو مصدر كل الأشياء، وهو

ما يولد الأشياء المتمايزة الكثيرة التي تصنع العالم من حولنا، وهكذا، بمعنى معين، هو حاضر في كل الأشياء. مع ذلك فإنه في طبيعته اللامجزوءة يمضي وراء الأشياء التي تنشأ منه والتي يجري عبرها. لاوزي يعتبر الداو جذر كل الأشياء، يرفدها ويعطيها الحياة. والعيش طبقا للداو، كما يقول، هو عودة لجذور الشخص، بمعنى، التوحد ثانية مع **المصدر**. لكن الكلمات لا تصل إلى المصدر، فهنا، في مصدر الحياة، ثمة سكون شاسع عميق[5].

الداويّة شددت أيضاً على الممارسات التأملية لتهدئة الذهن والسماح للروح بالاتحاد ثانية مع مصدرها. "الجلوس في النسيان" كان ممارسة داويّة موصىً بها بوقت طويل قبل ظهور البوذية في الصين. في الفصل السادس من جْوانْغْزِي، وهو نص داويّ مؤلف في القرن الرابع ق.م.، يُصوِّر يَنْ هْوَي (Yen Hui) في حديث مع كونفوشيوس، حيث يشرح كيف جلس في النسيان: "رميتُ جانباً الأعضاء انفصلتُ عن الجسد والذهن، وصرتُ واحداً مع الداو العظيم. هذا يُسمى الجلوس ونسيان كل شيء"[6]. هذه اليوغا الداويّة مشابهة بالروح للممارسات التأملية البوذية المستعارة من تقليد يوغا الهندي. وكل ما نعرفه، أن جلوس بودِدَرْما الساكن أمام الجدار قد يدين بالكثير للتقليد الداويّ التأملي كما للبوذي. مما لا شك فيه، أن التقليد الداويّ عزز الممارسات والتعاليم الرئيسة لبوذية مهايانا، مساهماً بقوة في تطوير زَنْ.

---

(5) انظر: Lao Tzu, "Dao Te Ching," in: Wing- tsit Chan, *The Way of Lao Tzu* (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1963), Chapters 1 - 4, pp. 97-106.

(6) انظر: Wing-Tsit Chan, *Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 201.

أهداف زَنْ

هل عدم ثقة زَنْ بالكلمات والفكر المفهومي، وإصرارها على الرؤية المباشرة للطبيعة اللامجزوءة للنفس والواقع، يعني أن زَنْ نفسها متعذّرة الوصف؟ مطلقاً. إذا تذكرنا أن أوصاف زَنْ هي ببساطة ليست زَنْ نفسها، عندها يمكن قول أشياء مفيدة كثيرة لمساعدتنا على فهم ما هي الزَنْ. لكن هذا التمييز مهم، لأنه ليس هناك مقدار من الفهم الفكري يستطيع تقديم الرؤية المباشرة في الواقع كما تسعى ممارسة الزَنْ إليه.

الزَنْ هي طريقة حياة لها أهداف معينة، تصف ممارسات متنوعة، وتستند إلى فهم للواقع يميزها عن طرق الحياة الأخرى. رغم أننا قد لا نكون قادرين أن فهم زَنْ تماماً من دون ممارستها، فإننا إذا درسنا أهدافها، وممارساتها، وتعاليمها عن الواقع، فسيكون لدينا حس سليم بما هي الزَنْ.

كطريقة حياة، ليست زَنْ قضية معتقدات، بل فعل. نواة الممارسة تتكون من التدريب في خبرة الرؤية مباشرة في نفس الشخص الكاملة في تمام اللحظة المختبرة من دون تأمل الفكر. وللمفارقة، هذا ليس تدريباً على فعل شيء ما، بل على اللافعل. تعلُّم ترك الأشياء التي اعتدنا التمسك بها تمضي، بما في ذلك النفس والموضوعات، هو لبّ ممارسة زَنْ. بالتشديد على أن زازَنْ ليس تفكيراً، بل هو ترك التفكير يمضي، يقول دوغَن، "ما دمنا نفكر فقط بـ بوذا ـ دَرْما بواسطة أذهاننا، فإنّ الطريق لن يُستوعَب أبداً، حتى في ألف عُمْر"[7]. ضمن سياق خبرة زَنْ، تعاني هذه

(7) انظر: Okumura Shohaku, “Zuimonki,” in: Robert C. Solomon and Kathleen Higgins, eds., *World Philosophy: A Text with Readings* (New York: McGraw-Hill, 1995), p. 12.

المحاولة للتعريف من عدم الكفاية، كأي محاولة لفهم الأشياء بطريقة فكرية فحسب. سبب ذلك هو أن الفهم الفكري غير قادر على فهم الأشياء في طبيعتها الحقة **كنشوء متبادل الاعتماد**. الفهم الفكري يمكّن الذات فقط من الإمساك بتمثيلات الأشياء، وليس بالأشياء نفسها. زَنْ تشدد على التكامل والتمام للخبرة الحاضرة، حيث ليس هناك تمييز بين الذات والموضوع. هنا، ينظر الشخص مباشرة إلى التدفق المتبادل الاعتماد للواقع. لهذا السبب يخبر دوغَن تلامذته، "ضعوا كامل ذهنكم في ممارسة الطريق. تذكروا أنكم أحياء فقط اليوم في هذه اللحظة"[8].

بدل تأجيل الحياة إلى لحظة ما في المستقبل، تستفيد زَنْ إلى الحد الأقصى من اللحظة الحاضرة، حيث تجد فيها كلية النفس وتمام الحياة. إنها خاصية الخبرة **هنا والآن** ما تنال الأهمية القصوى عند بوذيّ زَنْ.

دوغَن يشير إلى قصة أستاذ زَنْ جاوْجو (Zhaozhou) جوْشُو (Joshu) لشرح أهمية **هنا والآن**. حسب هذا القصة، سأل الأستاذ جاوْجو راهباً وصل حديثاً إنْ كان سبق له أن كان هنا ذات يوم. عندما أجاب الراهب إنه كان هنا ذات مرة، أجاب الأستاذ، "تناول بعض الشاي".

عندها سأل راهباً آخر إذا كان هنا ذات مرة. وعندما أجاب الراهب أنه لم يكن هنا مطلقاً، أجاب الأستاذ، "تناول بعض الشاي". لتحيره من الإجابة نفسها للراهب الذي لم يكن هنا سابقاً والراهب الذي كان هنا، سأل مديرُ المعبد الأستاذ، "لماذا تقول

(8) المصدر نفسه، ص 11.

"تناول بعض الشاي" لشخص كان هنا، و"تناول بعض الشاي"، لشخص لم يكن هنا؟" القصة تختتم بجواب الأستاذ إلى المدير بالقول، "تناول بعض الشاي!".

كيف يمكن تأويل هذه القصة؟ دوغَن يفسر معناها بإخبارنا أنه عندما يقول جاوْجو "هنا"، فإنه لا يعني قمة رأسه، أو منخريه، ولا حتى جاوْجو نفسه. حسب دوغَن، "هنا" تقفز فوق "هنا"، بمعنى، إنه عندما قال أحد الراهبَين، "كنت هنا"، وقال الآخر، "لم أكن هنا"، فهذا يعني فقط، "ما هو كائن الآن؟". ففي **هنا والآن**، ماذا يستطيع الشخص أن يقول سوى "كنت هنا" أو "لم أكن هنا؟" يخلص دوغَن من تفسيره للقول إن نشاط البودات اليومي ليس سوى تناول الشاي والرز. هذا الشاي والرز، **هنا والآن**، هو حقيقة بوذا. وشرابنا وطعامنا المتنبّه هو استنارتنا.

هدف زَنْ هذا باكتشاف تمام الحياة في كل لحظة من الخبرة يعكس كلاً من تعاليم مَهايانا والداويّة، بأن النهائي غير منفصل عن اليومي، وأن الأشياء العادية، عندما تُرى بحق، هي واقع أعلى. الاستنارة لا تأخذنا وراء الأشياء العادية للحياة، وإنما تتيح لنا خبْرها في ضوء جديدة، كاشفة إياها بعمق.

دوغَن يسرد قصتين عن خبرته في الصين جعلتاه يدرك واقعة أن الهدف الحقيقي لزَنْ هو عيش الحياة الاعتيادية بعمق، لا تجاوزها. كلاهما يتضمنان محاورة مع راهب تَنْزو (راهب أقدم مسؤول عن الطبخ). القصة الأولى عن محاورة بين دوغَن مع راهب تَنْزو من دير أيووان، جاء لشراء بعض الفطر الياباني من سفينة كان عليها دوغَن خلال زيارته الأولى للصين في ربيع 1223. لتوقه للحديث لهذا الراهب، أمِلَ دوغَن بإقناعه بالبقاء على ظهر السفينة لبقية اليوم، قائلاً:

"أنا مسرور جداً لحصولي على هذه الفرصة غير المتوقعة للقائك والحديث معك لبرهة هنا على السفينة الواسعة. رجاءً اسمح لي أن أخدمك، يا أستاذ زَنْ تنْزو".

"أنا آسف، لكن من دون إشرافي، لن يمضي إعداد وجبات طعام الغد على ما يرام".

"في دير واسع مثل أيووان ـ شان، لا بد أن هناك ما يكفي من الرهبان لإعداد الوجبات. لا بد أنهم يستطيعون تدبر أمرهم من دون راهب تَنْزو واحد".

"على كبر سني، يتوجب عليّ تولّي وظيفة تنزو. هذا هو تدريبي خلال سنّي المتقدّمة. كيف أستطيع ترك هذا الواجب للآخرين؟ بالإضافة، أنا لم أنلْ السماح للبقاء خارجاً في الليل عندما غادرت".

"سيدي المبجل! لماذا لا تمارس زازَنْ أو تدرس كوان الأساتذة القدامى؟ ما نفع العمل بكل هذا الجهد كراهب تَنْزو؟"

عند سماعه ملاحظتي هذه انفجر بالضحك قائلاً، "أيها الأجنبي الطيب! يبدو أنك جاهل بالمعنى والتدريب الحقيقيين في البوذية".

في لحظة، ولشعوري بالخجل والمفاجأة من ملاحظته، قلت له، "وما هُما؟"

"إذا فهمتَ المعنى الحقيقي لسؤالك، لكنتَ أدركت المعنى الحقّ للبوذية" أجابني. في ذلك الوقت، على أي حال، لم أكن قادراً على فهم مقصده[9].

(9) مأخوذة من: Yuho Yokoi, *Zen Master Dogen* (New York: John Weatherhill, 1981), p. 29.

ما يقوله راهب تَنْزو إن زَنْ هو الحياة؛ إنه الطبخ، والتنظيف، والدراسة، وكل ما يفعله الشخص في حينها. ممارسة زازَنْ وكوان تدريب مهم، لكن الممارسة الحقيقية لزَنْ هي العيش اليومي للحياة. شراء الفطر هو زازَنْ، والتحدث إلى دوغَن هو ممارسة كوان، بالنسبة لراهب تَنْزو. العودة إلى الدير وإعداد الفطر هو أيضاً ممارسة زَنْ بالنسبة إليه. عيش الحياة بامتلاء في نشاطاته اليومية هو ممارسة زَنْ أيضاً، ولا أحد آخر يستطيع عيش حياته بدلاً عنه.

قصة دوغَن الثانية تتضمن أيضاً راهب تَنْزو. فبعد مغادرته السفينة، مضى دوغَن إلى دير تْيانتْنغ لأجل المزيد من التدريب تحت إشراف الأستاذ وُوجِي (Wuji). ذات يوم، في طريقه لزيارة الأستاذ، صادف دوغَن راهب تَنْزو وعصا خيزران بيده، يجفف بكدّ بعض الفطر أمام قاعة بوذا. كانت أشعة الشمس تسوطه، مؤدية به إلى التعرق بغزارة. مع ذلك استمر بالتنقل هنا وهناك مجففاً الفطر. لتأثره بهذا المشهد، اقترب دوغَن منه وسأله:

"ما عمرك البوذي (Buddhist Age)؟"

"ثمانية وستون" أجاب راهب تَنْزو.

"لماذا لا تجعل الرهبان الطباخين الآخرين تحت إشرافك ينجزون هذا العمل؟"

"هم ليسوا أنا".

"أنت حقاً إنسان بوذي، لكنني أتساءل لماذا تعمل بكل هذا الجد تحت الشمس الحارقة؟".

"متى أستطيع القيام بذلك سوى الآن؟"[10].

هذه القصة، كالقصة الأولى، تشدد على أن زَنْ والحياة ليسا شيئين مختلفين، وزَنْ ببساطة هو عيش الحياة بوعي تام، بأكثر الطرق امتلاءً. لكن القصة الثانية توضح أهمية عيش الحياة بامتلاء. ليس هناك وقت سوى اللحظة الحاضرة لعيشها. الماضي مضى، ويستعاد كذكرى فحسب. المستقبل مجرد توقع. الحياة تعاش في الحاضر الثمين. بمعرفة أنه يستطيع عيش حياته الآن فحسب، يسأل الراهب، "متى أستطيع القيام بذلك سوى الآن؟".

تشديد زَنْ على فورية وتمام الخبرة الحاضرة يتبين في المبادئ الكامنة وراء ممارسة زَنْ، في نوعية الحياة المستنيرة، وفي التعاليم الكامنة في زَنْ. من بين هذه العناصر الثلاثة لممارسة زَنْ ـ الممارسة، والاستنارة، والتعاليم ـ فإنّ الممارسة تأتي أولاً. لا يمكن فصل الاستنارة عن الممارسة، التعاليم تدعم وتحدد بواسطة الممارسة والاستنارة. من الملائم، بالتالي، التحول إلى وصف ممارسة زَنْ.

زازَنْ

زازَنْ، وهو الانضباط الرئيس في زَنْ، يمارَس لرؤية الواقع مباشرة. في الاستبصار المباشر للممارسة المتنبهة، يكتشف الشخص نقاء ذهنه وطبيعته الحقة بكل امتيازها. هذا الانضباط يتطلب افتراض سيطرة وتنظيم لليدين، والقدمين، والساقين، والذراعين، والجذع، والرأس. بعدها، يتوجب تنظيم التنفس وتسكين نشاطات الذهن. بسلسلة من الصور الخاصة من التركيز، تُجمع نشاطات الذهن معاً،

(10) المصدر نفسه، ص 30.

وتُوحَّد، وتسكَّن. العواطف وإرادات الاختيار (Volitions) تُجلب أيضاً للسيطرة والتناغم مع الذهن. بعد بلوغ ما تقدّم، تظل مسألة تهذيب ما يسمى أحياناً الصمت العميق في الدخيلة الأعمق لكينونة المرء، لترك كل الفكر الثنائي وكل الاستحواذ يمضي.

لماذا الانخراط في انضباط النفس في زازَنْ؟ هناك العديد من الأسباب الجيدة لممارسة زازَنْ. قبل قرون، مارس محاربو اليابان زازَنْ لتحسين مهاراتهم القتالية. اليوم، الرياضيون في أنحاء العالم يمارسون زازَنْ لتحسين أدائهم. العديد من الناس يمارسون زازَنْ كنوع من الشفاء لإزالة الإجهاد الشخصي. بعض الشركات اليابانية ترسل مديريها لأسبوع لممارسة زازَنْ لتعلم ضبط النفس. لكن السبب التقليدي لممارسة زازَنْ هو التنبّه الذي علمه بوذا باعتباره الطريق إلى خارج المعاناة. ممارسة زازَنْ تأتي بالسلام عبر الاستبصار العميق في الواقع الذي يميزه البوذيون باعتباره الاستنارة.

زَنْ تفترض مسبقاً أن الشخص اعتيادياً عالق في حيرة الأفكار، والنظريات، والتفكرات، والانحيازات، والمشاعر، والعواطف التي تمنعه من خبْر الأشياء في كليتها، كما هي عليه حقاً. الذهن الاستطرادي يقسم الواقع إلى أجزاء، وهذه تنتظم بعد ذلك في موضوعات، وترتبط ببعضها ومع الذات عبر سلسة من العلاقات التي تُصنع بواسطة الذهن. هكذا، فإنّ الشخص اعتيادياً لا يختبر الواقع حقاً، بل فقط الشبكة الذهنية من الأفكار والمشاعر عن الواقع. هذه الأفكار والمشاعر دائماً تَحول بين الفرد والوقع، تتوسط الخبرة. غرض زازَنْ هو تحريرنا من شبكة التوسط هذه، لتتيح لنا الدخول مباشرة وكلياً في الواقع.

هناك **ثلاثة** أهداف رئيسة لزازَنْ. **الأول** هو زيادة قوى التركيز عبر التخلص من كل عوامل التشتيت وكل الثنائيات. فطاقات الذهن

عادة مشتتة في اتجاهات مختلفة، صانعة فيضاً من التشتتات التي تجعل التركيز مستحيلاً تقريباً. بتوحيد الذهن، فإنّ هذه التشتتات يمكن التغلب عليها والطاقة الديناميكية للذهن يتم تركيزها تماماً على الأشياء القريبة منا. تهذيب هذه القدرة على الوعي المتركز يعطي الشخص الحرية والتوازُنْ اللذين يخلقان الإحساس بحسن الحال حتى لو كتمهيد لـ ساتوري (Satori).

الهدف **الثاني** لزازَنْ هو ساتوري، يقظة الاستنارة التي تنظر مباشرة في وجود الشخص الخاص ووجود الآخرين. هذا الاستبصار المباشر يكشف الطبيعة الحقة للأشياء في اعتمادها الديناميكي المتبادل. استنارة ساتوري قد تأتي كومضة، لكنها تفترض مسبقاً تدريباً مكثفاً لأكثر الناس. الـ كوان (Koans) أو المَسائل التي تستعمل عادة في الجلسات الجماعية في الأديرة، والأسئلة والأجوبة التي تستعمل في الجلسات الخاصة بين الأستاذ والتلميذ، هي وسائل شهيرة لقدح الاستنارة. مثلاً، سمع دوغَن، الذي كان يمارس الزازَنْ لسنين عديدة، سمع أستاذه يقول مرات كثيرة إنه لبلوغ الاستنارة يجب على الجسد والذهن أن "يهويا"، لكنه أخيراً ذات يوم عند سماعه هذا، هوى ذهنه وجسده فعلياً. بمعنى، وصل حينها إلى مستوى الوعي الذي يتيح له ترك تصورات الذهن والجسد تمضي، وخَبْر الجسد ـ الذهن مباشرة.

لأن خبرة الاستنارة تمضي وراء ثنائيات الفكر المفهومي، فإنها لا يمكن أن توصف تماماً بكلمات. لكن أساتذة زَنْ عادة ما يختبرون تلامذتهم عبر سؤالهم عن خبراتهم. في حالة هُوَيْنَنْغ (Huineng)، البطريرك الصيني السادس، فإنّ الاختبار الشعري لعمق استنارته أصبح من كلاسيكيات زَنْ. هنْغْجن، البطريرك الخامس، سأل أتباعه أن يؤلفوا قصيدة تكشف مدى استنارتهم. شَنْسيو (Shenxiu)، وهو

راهب ذكي ومتعلم جداً، وأقدم تلامذة هنْغْجن، كتب المقطع الشعري التالي على جدار المعبد في تلك الليلة:

الجسدُ شجرةُ بودي (الاستنارة)،

الذهنُ مرآة ثمينة منتصبة

احرصْ على مسحها دائماً،

لا تدعْ ذرة غبار تتشبث بها.

هْوَيْننغ، وهو شاب غير متعلم، تم إنزال درجته إلى ساكب لمسحوق الأرز لأنه لا يقرأ ولا يكتب، قرأ له أحدهم شعر شَنْسيو. لأنه رأى فوراً أن المقطع الشعري هذا أظهر القليل من الاستنارة، ألّف هْوَيْننْغ شعره الخاص، سائلاً صبي معبد أن يكتبه على الجدار:

بودي ليست كالشجرة،

المرآة الصافيةُ لا تقف في أي مكان

لا يوجد شيء واحد أساساً،

أين، إذاً، يمكن لذرة غبار إن تتشبث[11]؟

البطريرك الخامس، بإدراكه من هذا المقطع الشعري أن هْوَيْننْغ، وليس شَنْسيو، هو الذي كان مستنيراً، ائتمنه على خلافته، جاعلاً منه البطريرك الصيني السادس. المقطع الشعري لشَنْسيو يُعتبر أضعف لأنه لا يزال ثنائياً، ولأنه يفشل في التعرف على الطبيعة الديناميكية للذهن الحق للإنسان. إنه يعتبر الذهن الحقّ سلبياً؛ وممارسة زَنْ بالنسبة إليه هي ببساطة مسألة عدم السماح لنقائه أن يلطخ. ذرات

(11) انظر: DuMoulin, *Zen Enlightenment*, p. 44.

الغبار تمثل التلوث الناجم عن الأفكار، والمشاعر، والرغبات الخاطئة. التأمل يهدف لمنع هذا التلوث من الظهور.

شعر هُويْنَنْغ

المقطع الشعري لهُوَيْنَنْغ أعمق بكثير. الذهن الشبيه بالمرآة والاستنارة الشبيهة بالشجرة يتم رفضهما، حيث يمضي هُوَيْنَنْغ وراء كل المقولات والتراكيب، ليعلن أن "لا شيء واحد يوجد أساساً". التفكير الثنائي المعبر عنه في مقطع شَنْسيو الشعري يُترك في الخلف، حيث يشير هُوَيْنَنْغ إلى تعذر الإمساك بامتلاء الواقع في الشبكة المفهومية. بالنسبة للذهن المستنير، الواقع ديناميكي وكلي، وليس سلبياً ومجزوءاً. الذهن المستنير يرى تصور الغبار وتصور النفس التي قد يتشبث بها الغبار، كمجرد تراكيب للتفكير الثنائي.

الهدف **الثالث** لزازَنْ هو دمج استنارة المرء في كل فعالياته اليومية. الاستنارة ليست مجرد خبرة لحظوية. إنها يجب أن تعاش؛ فكل فعل وكل لحظة ينبغي أن تكون فعلاً ولحظةً تعاش في الاستنارة. لقد أشرنا سلفاً إلى محادثات دوغَن مع راهبي تَنْزو، التي تبين المماهاة بين ممارسة زَنْ والنشاطات اليومية حتى من أكثر الأنواع روتينية. عمق الاستنارة يمكن أن يقاس بالمدى الذي تغسلُ فيه كلَّ الحياة بإشعاعها. وكما يقول دوغَن:

دراسةُ الطريق دراسةٌ للنفس.

دراسةُ النفس نسيانٌ للنفس.

نسيانُ النفس هو الاستنارة عبر كل الأشياء.

الاستنارة عبر كل الأشياء هي إزالة

الحواجز بين نفس الإنسان والآخرين[12].

معنى هذا المقطع الشعري هو أن ممارسة زَنْ هي ممارسة إدراك النفس. لكن إدراك النفس يتطلب ترك كل أفكار النفس تمضي. عندما تمضي كل أفكار النفس، فإنّ مكونات الأنا (Ego)، تُهجر، وعندها تختفي الحواجز بين نفس الشخص والآخرين. عندما تختفي الحواجز، تُختبر الأشياء والنفس كما هي فعلاً، وليست منفصلة عن بعضها. في هذا اللانفصال، تُختبر الذات باعتبارها حاضرة في كل الأشياء التي تختبر في النفس. هذا يعني "الاستنارة بواسطة كل الأشياء".

دوغَن يفسر خبرة الاستنارة في لا ـ انفصال النفس والأشياء عبر المماثلة مع القمر المنعكس في الماء:

الاستنارة هي كالقمر المنعكس على الماء. القمر لا يبتلّ، ولا الماء ينكسر. رغم أن نوره شاسع وعظيم، فإنّ القمر ينعكس حتى في بِركة بعرض بوصة واحدة. القمر كله والسماء بتمامها ينعكسان في قطرات الندى على العشب، وحتى في قطرة ماء واحدة.

الاستنارة لا تجزؤك، تماماً كما أن القمر لا يكسر الماء. أنت لا تستطيع حجب الاستنارة، تماماً كما أن قطرة ماء لا تستطيع حجب القمر في السماء.

عُمق القطرة هو ارتفاع القمر. كل انعكاس، مهما كانت مدته طويلة أو قصيرة، يجسد سعة قطرة الندى ويدرك رحابة ضوء القمر في السماء[13].

---

(12) مقتبسة من مقدمة: Yokoi, *Zen Master Dogen.*

(13) انظر: Dogen, "*Genjo Koan*," in: Kazuaki Tanahashi, ed., *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dagen* (San Francisco, CA: North Point Press, 1985), p. 71.

ممارسة كوان

إضافة إلى زازَنْ، تُستخدم كوان عادة في ممارسة زَنْ، رغم أن الطريقة التي تستخدم فيها ومواطن التشديد فيها يختلفان حسب المدرسة والأستاذ. الكوان هي أقوال أساتذة زَنْ. في رِينْزاي، تستعمل كوان كموضوعات للتأمل للرهبان المبتدئين، لتساعدهم على دحر التفكير الثنائي. مدرسة سوتو (Soto) أيضاً تستعمل الكوان، لكنها تدرسها عادة فقط بمرجعية حياة وممارسة المرء الخاصة وليست كتجليات للحقيقة الكامنة وراء التعاليم. لأن سوتو، بعد دوغَن، صارت تشدد على المماهاة بين الحياة اليومية وممارسة زَنْ. هكذا، الحياة نفسها في كوان التي على الشخص التعامل معها؛ حياة الإنسان العادية، يجب أن تكون تجلياً للحقيقة العليا.

الكوان تفيد سواء في تعليم أو اختبار المتقدّمين. كوسائل تعليمية، تستمعل كوان لقيادة الشخص في ما وراء التراكيب الفكرية إلى المشاركة الفورية المباشرة في العيش، الواقع التام الكلي. باستخدامها كاختبار، فإنها مفيدة سواء نجحت أو فشلت جهود زازَنْ في الوصول إلى مستوى التركيز والاستنارة.

واحدة من أشهر الكوان المعروفة، بطريقة الجواب، هي "مو ـ كوان". فمرة سأل راهب، بكل جدية، الأستاذ جوْشُو (جاوْجو)، "هل للكلب طبيعة ـ بودا"؟ أجاب جوشو، فوراً، "مو!". "مو" تعني حرفياً "لا شيء"، لكنها استعملت هنا ككلمة لا معنى لها، لتبين أن ليس هناك جواب مناسب، لأن السؤال غير ملائم.

ما يُقصد عادة بطبيعة ـ بودا هي طبيعة كل شيء يستطيع أن يصير مستنيراً. هذا تعليم شائع لمَهايانا، موجود في نصوص عديدة. لكن جوْشُو رفض أن يقول، "نعم، كأي شيء آخر، للكلب طبيعة ـ

بودا". لا شك في أنه كان محقاً في الإجابة بالإثبات، لو كان شك في أنّ الراهب كان يفكر بوجود شيء يسمى طبيعة ـ بودا، مخفياً في مكان معين في الكائنات. رفض جوْشُو للإجابة بأيٍّ من "نعم" أو "لا" كان أكثر جذرية. لقد رأى أن السؤال لا يفترض مسبقاً مفاهيم طبيعة ـ بودا، والكلب، بل أسوأ من ذلك، السؤال عما إذا كان للكلب طبيعة ـ بودا، يفترض نهائية التقسيم الثنائي بين ما يكون وما لا يكون، بين الكينونة واللاكينونة. هذا يبين أن السؤال مجرد سؤال مفهومي، وأن السائل لم يخرج من محددات ذهنه الثنائي. لأن هدف زَنْ هو المضي وراء محددات الفهم المفهومي (Conceptual Understanding)، فإنّ جوْشُو يقول "مو!" بمعنى، أنه لم يقل شيئاً (لكنه قالها فوراً!). هذه واحدة من النقاط الرئيسة في كوان، فهي ليست لديها إجابات فكرية. إنها تتبدى كمسائل فقط مع افتراض التصورات الثنائية. عندما يترك الشخص الافتراضات الثنائية الكامنة تمضي، فإنّ المشكلة تختفي. لتشديده على أن النظرة المركبة عقلانياً للأشياء هي ما يشوه الواقع ويسبب المعاناة، فإنّ دوغَن يقول، "يا دارسي الطريق، السبب في أنكم لا تبلغون الاستنارة هو أنكم عالقون في نظراتكم القديمة... أنتم تحسبون "الذهن" وظيفة فكرِ دماغِكم وتمييزه". بعدها، بإشارته إلى أن هذه النظرات ليست ناجمة لا عن التفحص المتروي ولا عن الخبرة المباشرة، يمضي للقول، "هذه النظرات التي تتشبثون بها هي... نتيجة لاستماعكم لوقت طويل لما يقوله الناس"[(14)].

مرة سأل راهب الأستاذ، "ماذا يحدث لأنساق فكرنا عندما لا

(14) - انظر: Okumura Shohaku, "*Shobogenzo-Zuimonki*," in: Robert C. Solomon and Kathleen Higgins, eds., *World Philosophy: A Text with Readings* (New York: McGraw-Hill, Inc., 1995), p.11.

يتم تمييز الكينونة عن اللاكينونة؟" في الإجابة، ضحك الأستاذ من قلبه وتناول الشاي. بالطبع، عدم جوابه كان الجواب الوحيد! إذْ لا جوابَ مفهومياً للسؤال يمكن أن يفي، لأنه كان سيتطلب قبول التمييزات التي تجعل السؤال ممكناً، وفي هذه الحالة، التمييز المحدد بين الكينونة واللاكينونة الذي تم التساؤل عنه.

الاستنارة التي تهدف لها زَنْ تمضي وراء كل التمايزات، بما في ذلك التمييز بين ما يكون (Is) وما لا يكون (Is Not)، الذين تستند إليهما كل أنساق الفكر. في النهاية، كل تعاريف الاستنارة غير وافية. حتى التوصيفات السالبة، التي تشير إلى ما لا يكون، تفترض مسبقاً تقسيماً ثنائياً بين (Is) و(Is Not). من دون اختبار درجة من الاستنارة، على الأقل، قد تكون الطريقة الوحيدة لنَيل حس بالخبرة هو التكلم إلى مَن بلغوا ساتوري (Satori)، أو قراءة سيرهم الذاتية. رغم أن شروحاً كهذه نادرة لأن هناك مغزى قليلاً في محاولة وصف خبرة كهذه، فإنها عادة مؤثرة من حيث إشارتها الجماعية تقريباً إلى دحر التمايزات، والإحالة إلى جمال وكمال الأشياء كما هي عليه من دون أي تمايزات. مثلاً، يايكو إيْواساكي (Yaeko Iwasaki)، وهو تابع لهارادا ـ روْشي (Harada-roshi) كتب إليه، "تستطيع أن ترى كم هو مرضٍ لي جداً، أن اكتشف أخيراً، بإدراك تام، أني بما أنا عليه لا أفتقر إلى شيء"[15].

تعاليم زَنْ

بالتحول إلى تعاليم زَنْ، تتوجب الإشارة إلى أن التعاليم الفعلية

(15) مقتبس من: Philip Kapleau, *The Three Pillars of Zen* (New York: Harper and Row, 1969), p. 288.

أساساً مرتبطة بممارسة زازَنْ، كوان، وجلسات السؤال ـ الجواب. بمعنى، أنها تعاليم عملية، موجهة لرعاية طريق الحياة الذي هو زَنْ. مع ذلك، هذه الممارسات لها افتراضات فلسفية مسبقة. هذه الافتراضات المسبقة يمكن أن تُرى بأكبر بوضوح في فلسفتي يوْغاتْشارا ومادْيَمَكا في بوذية مَهايانا.

مع تطور فلسفة يوْغاتْشارا، صارت تَعتبر الأشياء المعروفة في الوعي العادي الثنائي مجرد تراكيب ذهنية، لأن كل ما يُعرف كان موضوعاً الوعي. لكن الواقع الكامن وراءه، ما تستند إليه التراكيب الذهنية والذي تشير إليه، كان مفترضاً مسبقاً. هذا الواقع كان، بالطبع، وراء متناول المعرفة العادية. لكن عبر ممارسة التنبّه، يمكن معرفته بالاستبصار المباشر، وهذا الاستبصار المباشر يزيل الجهل المولد للمعاناة، وبالتالي يأتي بسلام نرفانا.

رغم أنه وراء كل الأسماء والتوصيفات، فإنّ واقع الأشياء، كما هي عليه، في وجودها الكلي ـ الديناميكية والمتبادلة ـ الاعتماد، يشار إليه بصورة مشروطة وبطرق متنوعة باعتباره "الذهن المحض"، "الكينونة اللا ـ مجزوءة"، "طبيعة ـ بودا". رؤية الواقع الحق باعتباره طبيعة ـ بودا، أو الذهن المحض، يكمن وراء هدف مَهايانا لأن يكون المرء واحدا مع الوعي البوذي الكلي الاستنارة. مَهايانا تشدد على أن نَيل الاستنارة يعني المضي وراء مجرد مشاهدة كل شيء بصيغة الظاهرةِ الذهنية، أو بصيغةِ طبيعة الوعي، إلى رؤية الواقع ككل، غير مجزوء ومترابط كلياً.

هذا التعليم مهم لزَنْ، لكن النصوص المحتوية على التعاليم حول هذه النقطة غالباً ما تكون مشوشة، لأن تعبير "ذهن" يستخدم بطرق مختلفة. أحد معاني الذهن الموجودة في مَهايانا هو النظرة العادية للذهن كوعي منخرط في تمييز الأشياء. الفكرة الأخرى عنه،

كما رأينا، تسمى بطرق متنوعة: طبيعة ـ بودا، الذهن المستنير، الفراغ، اللاذهن، الذهن ـ فحسب، والهٰكذية (Suchness). كل هذه التعابير تشير إلى الواقع نفسه، الذي هو الواقع الحق **للنشوء متبادل الاعتماد** المختبر بواسطة الشخص المستنير. اعتيادياً، الوعي الثنائي هو مجرد وظيفة واحدة للوعي. أما المشاعر، والعواطف، وإرادات الاختيار فهي وظائف أخرى له. لكن هذه الوظائف المختلفة للوعي يتم تعدادها بصيغة الموضوعات المصنوعة من الذهن في وظيفته الثنائية.

ما دمنا نعرف أن موضوعات الوعي الثنائي مجرد تمثيلات ذهنية للأشياء، فليس ثمة مشكلة. المشكلة تنشأ عندما يُعتبر هذا الوعي الثنائي مُحكّماً نهائياً للحقيقة. النتيجة هي أن موضوعات الوعي الذهني تُتوهم خطأً أنها واقع الأشياء والنفس، عندها يُتوهم التمييز بين الذات والموضوع باعتباره انفصالاً مطلقاً بين النفس والأشياء. وبالتالي نضع أنفسنا بعيداً عن الواقع الذي هو وجودنا الحق، محددين أنفسنا بحياة من الاستحواذ نحو الموضوعات المركبة ذهنياً، مع أملٍ ضالٍّ بأننا نجعل أنفسنا بذلك متكاملين.

البوذية الصينية، سواء تيانْتاي أو هْوايان، شددت على أهمية اختبار الواقع الحق الكامن وراء ثنائية الكلمات والمفاهيم، وهو تشديد أدى مباشرة لتطوير تْشان (زَنْ). في بوذية تْشان، ممارسة الإدراك المباشر للأشياء تعتبر طريق البودات. حسب دوغَن، الذي مارس زَنْ مع الأستاذ جُو ـ تْشِنغ (Ju-Ching) في الصين، الإدراك المباشر هو ما يكون خبرة الاستنارة. دوغَن شدد على أن هذه الخبرة تُنال من خلال تعبير خلاق وفريد فحسب، وبالتالي لا يمكن وصفها بطرق عادية. هذا هو سبب أن التعابير الرمزية، مثل صور رعي الثيران والأشعار المصاحبة لها، تعتبر ذات أهمية عظيمة في زَنْ.

رعي الثيران: مراحل الممارسة

رغم أن الاستنارة التي تهدف إليها زَنْ تأتي من ذاتها، وتخترق فجأة حُجُبَ التراكيب التي تخبئ النفس والواقع الحقّين، فإنّ الممارسة المنضبطة مطلوبة لإجلاء الطريق. الصور العشر لرعي الثيران، (ص 644–648) مع الشروحات المرافقة، تصوّر مراحل الممارسة المفضية إلى الاستنارة. إنها تصور واقعة أن الاستنارة تكشف عن النفس الحقة، مظهرة إياها النفسَ الاعتيادية التي تقوم بأشياء عادية بأكثر الطرق استثنائية.

قصة الثور والراعي، اللذان ينفصلان في البداية، لكنهما يتحدان عند إدراك الوحدة الداخلية لكل الوجود، هي قصة داويّة قديمة، تم تحديثها وتعديلها بواسطة أستاذ زَنْ صيني من القرن الثاني عشر، لشرح الطريق إلى الاستنارة.

الثور والراعي

الثور يرمز إلى الواقع النهائي غير المجزوء، طبيعة ـ بودا، التي هي أساس كل الوجود. الراعي هو النفس، التي تحدد نفسها أولياً بالأنا الفردية، المنفصلة عن الثور، لكنها، باستنارة متزايدة، تصل إلى بلوغ التماهي الأساسي مع الوقع النهائي المتعالي على كل التمايزات. عندما يحدث هذا، يُدرِك الراعي نهائيةَ كل الوجود؛ أنْ ليس هناك شيء ليس طبيعة ـ بودا. يفهم حينها قيمة وعمق أكثر الأشياء عادية في الحياة، منيراً العيش العادي باستنارته.

الصورة الأولى تبيّن الراعي يبحث بجزع في كل مكان عن الثور الضائع. فهو غير راض عن حياته، عاجز عن إيجاد السعادة الحقة التي يبحث عنها. جهوده لتأمين الثروة، والأصدقاء، الشهرة، والملذات، لم تأت به إلى التحقق الذي كان يبحث عنه. مثل الكثيرين منا، يبحث

عن شيء ما، رغم أنه ليس متأكداً تماماً عمّا يبحث، وما الشيء الذي يجعل الحياة ذات معنى ويمنحه سعادة دائمة.

الصورة الثانية تبين أنه الآن رأى آثار الثور، مما يعطيه الأمل بأن الثور لم يُفقد إلى الأبد. يمكن تأويل هذا أنه تعرّف على كآبته وبدأ يبحث عن حلّ في تعاليم البوذية أو التعاليم الأخرى. لكنه لا يزال في مرحلة التفكير والتحدث عن مشاكله والحلول المختلفة الممكنة. فهو لم يجد بعد الطريق الذي يتبعه ولم يبدأ ممارسته بعد.

في الصورة الثالثة، يَلمحُ فعلياً الثور. الآن، إذْ يبدأ الممارسة، يَلمح القوى الخفية لشفاء معاناته. لكنه لم يميز بعد هذه القوى وكيفية تطبيقها في بحثه عن السلام والرضا. المقطع الشعري، بقوله "عندليب يغرد على غُصين، الشمس تشرق على الصفصاف المتموج"، يوحي بأن الواقع الذي يلمحه الراعي ليس شيئاً منفصلاً من الأشياء العادية التي يختبرها، حتى لو أنه لم يعرف ذلك بعد.

الصورة الرابعة تبين أنه الآن يمسك بالثور، مستعملاً لجاماً من الانضباط للسيطرة عليه. هذا يرمز إلى الانضباط الصارم المطلوب من ممارس زَنْ. رغم أنه يدرك الآن أن القوة لتحويل نفسه تكمن في نفسه ذاته، في طبيعة ـ بودا فيه، فإنّ كل تكيفاته السابقة تسحبه وتدفعه في اتجاهات مختلفة. إمساك الحبل بقوة يعني وجوب العمل بجهد لدحر عاداته السيئة التي تطورت عبر الجهل، والكراهية، والتوق الذي ولد كل عذاباته. الصورة الخامسة تبين أن الممارسة المنضبطة تستطيع دحر العادات السيئة للتكيف السابق وأن تأتي بالشخص إلى تناغم مع الطبيعة الحقة للواقع. رغم أن الانضباط لا يزال مطلوباً، لأن العادات القديمة للذهن لا تزال تملك القوة، فإنّ العيش في وعي أكبر بالواقع الحق يعطي الشخص الطاقة والاتجاه

لعيش حياة حكيمة. الآن الثور يتبع طائعاً الراعي إلى البيت، بمعنى أن الانفصال بين نفس الإنسان والواقع تم دحره.

الصورة السادسة توحي بالسَكينة والبهجة التي تأتي بهما إعادة التوحد مع مصدر الوجود؛ فالراعي الآن يصعد على ظهر الثور، ويعزف بمتعة على نايِهِ. عبارة "راكباً حُراً كالهواء" توحي أنه صار حُراً من المخاوف والقلق القديمين. متحرراً إلى هذه الدرجة، فإنّه "يحدث نسيماً منعشاً"، بمعنى أنه يستطيع الآن التعبير عن طاقاته الخلاقة احتفاءً بالحياة.

في الصورة السابعة، أدرك الراعي تماهيه مع الثور، والثور يمكن أن يُنسى الآن، لأنه ليس سوى خبرة الأشياء اليومية. يمكن تأويل هذا أن انفصال الممارسة والإدراك تم دحرهما، وكذلك انفصال الواقع اليومي والواقع النهائي. حتى الآن كان يمارس زازَنْ كواسطة لبلوغ الاستنارة، لكن مع إدراكه للاثنائية الوجود فإنّ الوعي يجلب التماهي بين الوسائل والغاية، وتغدو الممارسة نفسها هي الإدراك.

الصورة الثامنة تخبرنا أنه عند دحر ثنائية الواقع والنفس، فليس الواقعُ (الثور) يُنسى فحسب، بل النفس أيضاً (الراعي)، الدائرة تمثل الفراغ الكلي الشمول المكون لأساس كل الأشياء. الآن، مع الوعي بالتحول اللامنقطع للترابط الكلي في كل خبرة، يتحرّر الإنسان من كل توق وكراهية للآخرين. في هذه الحرية هناك إحساس بتمام واكتمال الأشياء العادية.

وكما تبين الصورة التاسعة، عندما يُترك الواقع والنفس (كمكوّنين) في الوراء، عندها تنكشف الأشياء باعتبارها فقط ما هي عليه بذواتها، حيث الجداول تتدفق حسب تعرجاتها والأزهار الحمراء طبيعياً تزهر حمراء. في الأحداث العادية للحياة يُعثر على أكثر الحقائق عمقاً. فقط بالبحث عن الثور كواقع منفصل نهائي يمكن

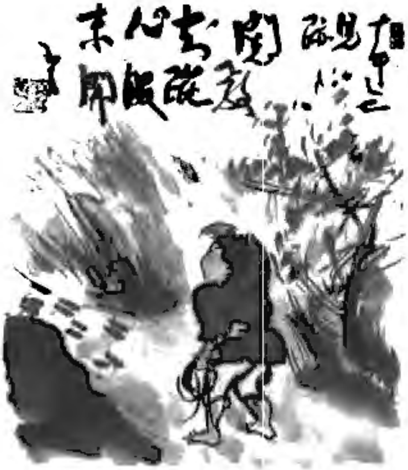
للراعي اكتشاف أن ليس هناك واقع منفصل، وأن النهائي يمكن العثور عليه في العادي. لكن كم يكون العادي استثنائياً عندما يُختبَر في كليته!

أخيراً، الصورة العاشرة تبين الراعي المستنير يدخل سوق المدينة، ويفعل كل الأشياء الاعتيادية التي يقوم بها كل إنسان. لكن بسبب وعيه العميق، فإنّ كل شيء يفعله هو استثنائي تماماً. إنه لا يتراجع أمام العالم، وإنما يشارك وجوده المستنير مع كل شخص حوله. لا يقود فحسب تجار السمك وأصحاب الحانات إلى طريق بودا، بل، بسبب طاقته الخلاقة وإشعاع حياته، تزهر حتى الأشجار الذاوية.



1 ـ البحث عن الثور[*]

مستوحشاً بين الغابات خائفاً بين
الأحراش، يبحث عن الثور الذي لا
يجده.
العتمة في الأعلى والأسفل، أنهارٌ،
بلا اسم تجري واسعة، في أحراش
الجبال العميقة وطأ ممرات كثيرة.
منهَكَ العظام متعَبَ القلب، مضى
في بحثه عن هذا الشيء الذي لا
يستطيع إيجاه بعد.
في المساء يسمع صريرَ الزيزان في
الأشجار.



2 ـ العثور على الآثار

طبعات أقدامٍ عديدة رآها في الغابة
وعلى امتداد حافات المياه.
هناك في البُعد، هل يَرى العشبَ
المُدوس؟
حتى أعمق الممرات في أعلى الجبال
لا تستطيع إخفاء أنف الثور العالي
إلى السماء.

(*) يشير المؤلف هنا إلى أن الأشعار لمعلّم زَنْ الصيني من القرن الثاني عشر، كو-أنْ، والصور مأخوذة من أعمدة زَنْ الثلاثة، المصنفة والمحررة بواسطة فيليب كابليو. حقوق الطبع 1965 لـ فيليب كابليو. حقوق النشر 1965، بواسطة فيليب كابليو. حقوق النشر، 1980 بواسطة "مركز زَنْ". أعيدت طباعته إذن من دوبلداي وكومبني (Doubleday & Company, Inc).



3 ـ اللمحة الأولى للثور

عندليب يغرّد على غُصين، الشمس تشرق على الصفصاف المتموج.

هناك يقف الثور، أين يستطيع الاختباء؟

هذا الرأس المدهش، هذه القرون الفخمة، أيُّ فنان يستطيع تصويرها؟



4 ـ الإمساك بالثور

يجب الإمساك بشدة بالحبل وأن لا يفلته، لأن للثور، لما تزل، نوازع خطرة.

مرة يجنح للهضاب العالية، مرة يتوانى في الوادي المضبّب.

5 ـ ترويض الثور



عليه الإمساك بحبل الأنف بقوة وأنْ لا يُسمح للثور بالتجوال، لئلا يضِلّ في الأماكن المهجورة الموحلة، بصيانته جيداً، يصير نظيفاً ووادعاً.

بحلّه من رباطه، يتبعُ سيده طواعية.

6 ـ ركوب الثور والعودة إلى البيت



راكباً حُراً كالهواء يعود مبتهجاً إلى البيت عبر ضباب المساء، بقبعة قشٍ واسعة ورداء.

حيثما يمضي يحدث نسيماً منعشاً، بينما تسود قلبه سَكينة عميقة.

هذا الثور لا يحتاج حتى لشَفرة عُشب.



7 ـ نسيان الثور، والنفْس تظل وحدها

فقط على ظهر الثور استطاع العودة إلى البيت، لكن عجباً، الثور تلاشى الآن، والرجل يجلس وحده رائقاً.
الشمس تصعد عالياً في السماء إذ يظلّ يحلم بهدوء.
في البُعد، تحت سقف القش يرقد سوطُه وحبله المتبطّلان.



8 ـ الثور والنفس يُنسيان كلاهما

السوط، والحبل، والثور، والإنسان، متشابهون ينتمون إلى الفراغ.
السماء اللازوردية شاسعة ولانهائية، حتى إنَّ لا مفهومَ من أي نوع يبلغها.
على النار المتقدة لا تستطيع نُدفةُ الثلج البقاء.
عندما تُبلَغ حالة الذهن هذه يأتي أخيراً فهمُ روح البطاركة القدامى.

9 ـ العودة إلى المصدر



لقد عاد إلى الأصل، رجع إلى المصدر، لكن خطواته مشت عبثاً.

هو الآن، كما لو كان أعمى وأصمّ.

جالساً في كوخه، لا يتوق إلى الأشياء في الخارج:

الجداول تتعرج حسب طبيعتها

الأزهار الحمراء طبيعياً تزهر حمراء.

10 ـ الدخول إلى السوق بيدين مُعِينَتين



عاري الصدر، عاري القدمين، يدخل في السوق.

موحلاً ومغطىً بالغبار

كم هي ابتسامته عريضة!

من دون لجوء إلى القوى الغامضة،

يجعل الأشجار الذاوية، على عَجَلٍ، تزهر.

أسئلة للمراجعة

1 ـ ما هي ممارسة زَنْ؟ ناقشْ العلاقة بين الحياة اليومية، وزازَنْ، والاستنارة.

2 ـ ما الأهداف الرئيسة لزَنْ؟

3 ـ ما هي الاختلافات المهمة بين هُوَيْننغ وشَنْسيو كما تجلت في أشعارهما؟

4 ـ أي تعاليم فلسفية تكمن وراء زَنْ؟

5 ـ اشرح، صورة بصورة، كيف أن **رعي الثيران** (وشروحه) يوضح طريقة زَنْ في الاستنارة.

مراجع إضافية

Shinto: The Way Home, by Thomas P. Kasulis (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 2004), is an excellent philosophical introduction to Shinto thought and practice.

Japanese Religious Traditions, by Michiko Yusa (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2002), is a brief overview of Japanese religions.

Enlightenment Unfolds: The Essential Teachings of Zen Master Dogen, translated and edited by Kazuaki Tanahashi (Boston and London: Shambala, 1999), is a collection of Dogen's writings on practice and enlightenment. The introductory essay traces Dogen's own enlightenment practice.

Zen's Chinese Heritage: The Masters and Their Teachings, by Andrew Ferguson (Boston, MA: Wisdom Publications: 2000), is a translation of famous sayings of twenty-five generations of Ch'an masters, from Bodhidharma to Wumen Huikai.

Zen Keys: A Guide to Zen Practice, by Thich Nhat Hanh (Berkeley, CA: Parallax Press, 1995), is an excellent

introduction to Zen by one of greatest living teachers of Zen practice. As Philip Kapleau remarks, "*Zen Keys* conveys the authentic "feel" and flavor of Zen."

Zen Mind, Beginners Mind, by Shunryu Suzuki (New York: John Weatherhill, 1970), conveys the spirit of Zen practice and teaching in a very simple and direct way. Suzuki was a Soto Zen master, in the tradition of Dogen, who emphasized that the important thing about Zen is practice.

The Three Pillars of Zen, compiled and edited by Philip Kapleau (New York: Harper & Row, 1969), provides a many-faceted look at Zen. Instructions for practice and autobiographical statements describing the achievements of Zen practitioners accompany the explanations of principles underlying Zen.

Zen Enlightenment: Origins and Meanings, by Heinrich Dumoulin (New York: John Weatherhill, 1979), is an outstanding account of the understanding of enlightenment in the history of Zen.

Zen Comments on the Mumonkan, by Zenki Shibayama (New York: New American Library, Mentor Books, 1975), is a thirteenth-century collection of the sayings of Zen masters, with the commentary of Master Mumon on each saying, or koan. A widely used manual of Zen training over the centuries, it has been made more accessible to modern readers by the commentary and fine introduction by Shibayama Roshi.

Zen Action, Zen Person, by Thomas P. Kasulis (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1981), is a study of the philosophical significance of Zen. Kasulis uses traditional Japanese concepts to explore the meaning of action and personhood in Zen thought, providing many helpful insights into Japanese culture.

Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki, edited by William Barret (Garden City, NY: Doubleday,1956), traces the development of Zen, exploring its central concepts. Illuminating comparisons with the West help make this work one of the best bridges to Eastern ways of thinking.

Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dogen, edited by

Kazuaki Tanahashi (San Francisco, CA: North Point Press, 1985), is an excellent introduction to Dogen's thought. It contains translations of some of his most important writings.

Zen, by Eugen Herrigel, including *Zen in the Art of Archery* and *The Method of Zen* (New York: McGraw-Hill, 1964), is a fascinating look at Zen through the way of archery.

Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and Pre-Zen Writings, by Paul Reps (Garden City, NY: Anchor Press, 1961), is a classic collection of Zen stories that generations of students have enjoyed.

الفصل الرابع والعشرون

الفكر الحديث

خلال المئة وخمسين عاماً الأخيرة، أمسى الكثير من الفكر الفلسفي الشرق آسيوي مهتمّاً بوضع أساس ملائم للتحديث (Modernization). حرب الآفيون (1840 ـ 1842)، التي هزم فيها البريطانيون بصورة حاسمة الصين، تؤشر نقطة تحول في تاريخ الفكر الصيني. غزو وإخضاع البلدان الغربية لبلدان شرق آسيا خلال القرن التاسع عشر أجبر الكثير من فلاسفتها على إعادة تقييم الأساس الفعلي لحضارتهم وثقافتهم. ما الخطأ في التقاليد، تساءلوا، لتسمح لقوى أجنبية بغزونا وحكمنا بكل هذه السهولة؟ الجواب لم يكن واضحاً مطلقاً. البعض فكّر أن السبب هو أنّ التقاليد القديمة فسدت وهناك حاجة لإحيائها. آخرون حاججوا أن موقف البحث في الماضي عن حلول للمشاكل المعاصرة كان نفسه جذر المشكلة. آخرون حثوا على التحول إلى الغرب، مستعيرين صيغاً من الممارسة والفكر مكّنت الغرب من تحقيق السيطرة على العالم. بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين، السؤال الحاسم كان فيما إذا كان يمكن استعارة علم وتكنولوجيا الغرب وتطعيم الثقافة الآسيوية التقليدية بهما عبر الحفاظ على جوهر الثقافة الآسيوية مع تمكينها من العمل في العالم الحديث

كما يفعل الغرب. أم أن برنامجاً أوسع للتغريب (Westernization) مطلوب لتحديث بلدان شرق آسيا؟

رغم أن المناظرات حول وجوب تأسيس التحديث على تقاليد المجتمع الخاصة أو على التقاليد الغربية كانت مختلفة في كل بلد، فإنّ جميع بلدان آسيا انخرطت فيها. في اليابان، وكوريا، وفيتنام، والصين، حفزت المناظرات حول التحديث إعادة التقييم للفكر التقليدي وفتحت الباب أمام الدراسات الغربية. هذا الفصل يركز على الصين ويتفحص فكر المفكرين الذين مثلوا مواصلة لهذه المناظرة، وأثروا في شكل واتجاه تطور الصين في القرن العشرين. لكن البلدان الأخرى لها تاريخ مشابه، وأشهر فلاسفة اليابان، نِيْشِيدا كِيتارو (Nishida Kitaro)، تم تضمينه لإعطاء إحساس بسعة هذه المناظرة.

كانْغ يووَي

كانْغ يووَي (1858 ـ 1927) معروف بصورة أفضل ربما كقائد **لإصلاح المئة يوم** لعام 1898. في 1895، بعد أن هزمت اليابان الصين في الحرب الصينية ـ اليابانية الأولى، نظم كانْغ المثقفين الشباب من ثماني عشرة مقاطعة للاحتجاج على اتفاقية السلام مع اليابان. وبحثّه الإمبراطور على الالتزام بالإصلاح لا الموافقة على المطالب اليابانية، لاقى كانْغ نجاحاً أولياً، مُقنعاً الإمبراطور بإصدار سلسلة من المراسيم الداعية لإصلاحات عميقة في 1898. معارضة الإصلاحات من قبل الإمبراطورة داواغَر (Dowager) أدت إلى التخلي عنها بعد حوالى ثلاثة شهور، وهرب كانْغ من البلاد. عندما عاد في 1912، وجد نفسه يؤدي دور السياسي المحافظ، معارضاً السياسات الديمقرطية لسُن ياتْسَن (Sun Yatsen). في 1918 دعا كانْغ إلى تبني الكونفوشيوسية كدين للدولة، وبعد ثلاثة أعوام، شارك في

المحاولة الفاشلة لإعادة الإمبراطور سوانْتُنْغ (Xuantong) المخلوع. رغم أن كل حياته مضت في محاولة وضع المبادئ الكونفوشيوسية موضع التطبيق، فإنه بدأ كمفكر ثوري، لكنه انتهى ساعياً لاستعادة الطرق القديمة.

أساس جهود كانْغ الإصلاحية قدّمتها فلسفة التقدّم التاريخي ورؤية الإنسانية مرتبطة معاً بحب كوني، وهي فلسفة تكوّنت عبر تعلمه لكلٍّ من الفكر الصيني التقليدي والفكر الغربي. تعليمه المبكر ركز على الكونفوشيوسية، والبوذية، والداويّة. وفي عمر الثانية والعشرين، بدأ بقراءة المؤلفين الغربيين، ليصير مهتماً بأفكار التقدّم، والإصلاح، والمجتمعات المثالية، وهي أفكار غذت طموحه لإصلاح المجتمع الصيني وأدت به إلى البحث عن مكافِئات لها في الفكر الصيني التقليدي. عندما لم يكن العثور على مكافِئات ممكناً، قام باختراعها، كما فعل في إعادة تأويله لنظرية دُنْغ جُنْغشُو (Dong Zhongshu) الدائرية عن **العصور الثلاثة** باعتبارها نظرية تقدّمية عن التطور الاجتماعي، أو عندما قدّم كونفوشيوس كمفكر تطوري مهتم فقط بتحويل الماضي.

نظرية كانْغ عن التقدّم الاجتماعي تمثلت في شروحه على كونفوشيوس، التي زعم فيها أن كونفوشيوس لم يكتب **حوليات الربيع والخريف** فعلياً فحسب، وإنما فعل ذلك لتقديم نظرته التطورية أو التقدّمية عن التاريخ. الباحثون الصينيون اعتبروا تقليدياً **الحوليات** عمل مؤرخين مبكرين. كانْغ مضى أبعد حتى إلى الاقتراح أن كونفوشيوس اختلق الإصلاحات التاريخية التي تُنسب إلى الحكيمين الأسطوريين ياوْ (Yao) وشُن (Shun) من الألف الثالث، ليظهر أنّ له أسلافاً في إصلاحاته. لأن كونفوشيوس عاش **العصر الأول، عصر الفوضى**، كان من الضروري له اختراع أسلاف لإصلاحات خرافية

لحكماء قدامى لإقناع الناس بالتغيير. فقط حينها سيستطيعون الدخول في طريق **العصر الثاني**، **عصر السلام الناهض**، وأن يصلوا في النهائية إلى **العصر الثالث**، **عصر السلام العظيم**. يقول كانْغ:

وُلد كونفوشيوس في **عصر الفوضى**. والآن حيث توسعت الاتصالات عبر الأرض العظيمة (Great Earth) وحدثت تغيرات مهمة في أوروبا وأميركا، فإنّ العالم دخل عصر **السلام الناهض**. لاحقاً، لتصير كل الجماعات البشرية على امتداد الأرض العظيمة، القريبة والبعيدة، الكبيرة والصغيرة، واحداً، وعندما تكف كل الأمم عن الوجود، وعندما لا تبقى تمييزات عنصرية، وتتوحد العادات الاجتماعية، فإنّ الجميع يمسون واحداً وسيحل **عصر السلام العظيم**. كونفوشيوس عرف كل هذا مقدّماً[1].

نظرة كانْغ عن كونفوشيوس كمصلح قدّمت له نموذجاً لطموحه الخاص لإصلاح المجتمع الصيني. نظرته التقدّمية للتاريخ، كما رأينا، المنسوبة إلى كونفوشيوس، ألهمتهُ الثقة بالنجاح النهائي لجهود الإصلاح. بالإضافة إلى ذلك، احتاج كانْغ إلى نظرة فلسفية للطبيعة والمجتمع البشريين كأساس للإصلاح. وهذه أيضاً وجدها لدى كونفوشيوس، لاسيما في النظرة الكونفوشيوسية المعبر عنها بواسطة مَنْغْزِي، بأن الإنسانية الحقة لا تستطيع تحمّل معاناة الآخرين، وبالتالي تعمل على رفعها. فوق هذا، المشاركة الإنسانية التي تؤسّس جوهر الحب تبدأ بين الآباء والأطفال، لكن لأنها مَلمح كلّي للطبيعة البشرية، ومع رعاية صحيحة، يمكن أن تمتد إلى كل الناس. واقعاً، في **عصر الوحدة العظيمة** (Age of Great Unity)، سيمتد هذا الحب إلى كل المخلوقات كعطف كريم.

---

(1) كما مترجم في: Wing-tsit Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 726.

بالتأسيس على مبدأ أن "الذهن الذي لا يستطيع تحمل رؤية معاناة الآخرين هو الإنسانية (رَنْ)"، يمضي كانْغ إلى القول بأن "كلمة رَنْ تتكون من جزء بمعنى إنسان (Man) وآخر بمعنى كثير (Many). وهي تعني أن طريق الناس هو العيش المشترك. إنها تتضمن معنى الجاذبية. إنها قوة الحب. إنها فعلا طاقة كهربائية"[2]. باحثاً عن إسناد لرؤيته عن الأنسنة (Humanization) عبر الإصلاح والتعزيز، يستحضر كانْغ سلطة كونفوشيوس قائلاً:

كونفوشيوس أسّس مخطط **العصور الثلاثة. في عصر الفوضى،** لا يمكن للإنسانية أن تمتد بعيداً وبالتالي يتعاطف الناس مع والديهم فحسب. **في عصر السلام الناهض،** تمتد الإنسانية إلى نوع واحد، وبالتالي يصير الناس إنسانيين مع الناس. **في عصر السلام العظيم،** كل الكائنات ستكون وحدة، وسيشعر الناس بالحب لكل الكائنات الأخرى أيضاً[3].

رؤية كانْغ الطوباوية

عصر السلام العظيم هو إلهام لرؤية كانْغ لعالم طوباوي، عالم سمّاه عصر الوحدة العظيمة، حيث التقسيمات بين طبقات الشعوب، وبين الأمم، بين الأجناس، وبين الجنسين، كلها تُدحَر لتستطيع الكائنات البشرية خبْرَ وحدة عائلة واحدة. بالاستناد إلى الفكر البوذي، والداويّ، والغربي، والكونفوشيوسي، بَسَطَ كانغ أوسع رؤية طوباوية أنتجها مؤلف صيني. اعتُبرتْ جريئة إلى درجة أنها لم تُنشر إلا عام 1936، بعد ثمان سنين من وفاته.

(2) المصدر نفسه، ص 735.

(3) المصدر نفسه، ص 734-735.

جانْغ دُنْغْسُن

في العقد الأخير من القرن التاسع عشر والعقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، أصبحت الفلسفة الغربية شائعة جداً في الصين. فلاسفة مشهورون مثل جون ديوي وبرتراند راسل دُعيا لإلقاء محاضرات. آخرون، مثل برغسون ووايتهد، صارا محط تركيز أندية وصحف خاصة. معظم الفلاسفة الكلاسيكيين والمحدثين ترجموا إلى الصينية، وصاروا مواضيع لدراسة مكثفة. في العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين، بدا من المحتمل أن تصير أقسام الفلسفة في الجامعات الصينية أقساماً فرعية من أقسام الفلسفة الواسعة في أوروبا وأميركا. رغم أن هذا لم يحدث أبداً ـ أساساً بسبب نشاط أحياء الفكر التقليدي في صور تفكّرية متنوعة ونقدية ذاتياً من جهة، وتأثير الفكر الماركسي من جهة أخرى ـ فإنّ هذا الاندفاع للاهتمام بالغرب كان له تأثير دائم على تطور الصين الحديثة.

جانْغ دُنْغْسُن (Zhang Dongsun) (1886 ـ 1962)، وهو فيلسوف علّم نفسه ذاتياً على نطاق واسع، كان واحداً من أكثر المأوّلين للفكر الغربي تأثيراً. يقول وِنْغ ـ تْسِتْ تْشان (Wing-tsit Chan) عنه، "إن الشخص الذي هضم معظم الفكر الغربي، وأسس أكثر الأنساق شمولاً وتناسقاً، ومارس أعظم نفوذ على الفلاسفة الصينيين الغربيي التوجه، هو من دون شك جانْغ دُنْغسُن"[4].

تأثير جانْغ دُنْغسُن جزئياً كان بسبب قراءاته الواسعة وفهمه العميق للفلاسفة الغربيين. ترجم العديد من النصوص الفلسفية إلى الصينية، بما في ذلك أعمال أفلاطون، وكَنْت وبرغسون. نظريته عن المعرفة، رغم أنها تستند إلى كَنْت على نطاق واسع، تعكس أيضاً

(4) انظر: Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, p. 744.

تأثيرات راسل، وديوي، وس. أ. لويس. ما هو أكثر أهمية، أن فلسفته تمضي وراء ثنائيات الفكر الغربي الحديث، وتصرّ على وحدة المعرفة والفعل ووحدة الجوهر والوظيفة. هذا مكّنه من دحر المشاكل الكَنْتية الناجمة عن التعارض بين المعرفة والإرادة، وبين التركيب القابل للمعرفة للأشياء في ذاتها والتركيب المفروض على العملية المعرفية. كتبه العديدة أنجزت تفاصيل توليفته الفريدة من الاستبصارات الحديثة والتقليدية في طبيعة الذهن البشري والعمليات الاجتماعية، والتي أرفقها مع فهمه للمنطق والإبستيمولوجيا الحديثين.

رغم أن اهتمام جانغ المبكر كان أوليّاً بالمتيافيزيقيا ونظرية المعرفة، فإنه عندما نضج صار أكثر اهتماماً بالمجتمع والثقافة. جمعُ هذه الاهتمامات أدى به إلى تطوير نظرية معرفة تشدد على دور الاهتمامات الاجتماعية والمشاعر في عملية المعرفة. هذا، بدوره، جاء به أقرب إلى الفلسفة الماركسية التي كان عارضها بقوة في أواسط العقد الرابع من القرن الماضي. واقعاً، تشديده على أن المفاهيم نتائج للعمليات الاجتماعية أدى به إلى رؤية ضرورة الثورة الاجتماعية الكاملة الجارية في الصين. وهذا أدى أيضاً إلى تحوله أكثر نحو اليسار، حيث التحق أولاً بالحزب التقدّمي، ثم بحزب الأمة الاشتراكي، وبعد الحرب، بالعصبة الديمقراطية. وفي 1949 صار عضواً في اللجنة المركزية في حكومة الشعب.

حسب جانغ، الناس يتقبلون الحقيقة عندما تستجيب لحاجتهم الاجتماعية الأساسية. إنه يرى أن الناس قبلوا حقيقة وجود الله لقرون لأن ذلك أعطاهم حساً بالوحدة الاجتماعية، ودحر قوى التشظي المتأصلة في العلاقات الاجتماعية المتعينة. يقول، في كتابه الصادر عام 1946، بعنوان **المعرفة والثقافة** *Knowledge and Culture*، "عندما يحتاج المجتمع قوةً باتجاه المركز أكبر من القوة المعاكسة،

فإنّ نظرية أو فكرة يجب أن تظهر وتجمع الناس معاً بحيث يشعرون في أذهانهم الخاصة بأنها الحقيقة"[5].

من جهة أخرى، عندما يشعر الناس بالحاجة إلى التغيير أو الثورة أكثر من الحاجة إلى الوحدة والتماسك، فإنهم سيشددون على حقيقة الحرية والفردية أو الطبيعة الطبقية للمجتمع، أفكار تعكس أصلياً الصراع الاجتماعي. هكذا، حسب جانْغ، أكثر الحقائق عمقاً مما يقبله الناس لا يعكس الطبيعة الفيزيقية أو الميتافيزيقية للواقع، بل حاجاتهم الاجتماعية التي يتطلبونها بأكبر قوة. وكما يقول:

ما كنا نتحدث عنه لا يتعلق بالمجتمع بما هو كذلك، إنما يُظهر كيف تنعكس الحالات الاجتماعية في أفكار، ليستطيع القرّاء أن يدركوا أنها إذْ تبدو على السطح مستقلة وممثلة قوانين المنطق أو تركيب الكون الذي نتحدث عنه، فإنها في الواقع مسيطَر عليها سراً بالحاجات الاجتماعية[6].

سيُنْغ شِلِي

سيُنْغ شِلِي (1885 ـ 1968) يعكس الجهد الصيني لإيجاد أساس للتحديث في الفكر التقليدي. فلسفته يمكن وصفها بصورة عامة كتأويل خلاق كونفوشيوسي ـ جديد للجناح المثالي من الفكر الكونفوشيوسي ـ الجديد، يتماشى كثيراً مع وانْغ يانْغمِنْغ (Wang Yangming). لكنها أيضاً تعتمد بقوة على **كتاب التغيرات** ومدرسة يوْغاتْشارا البوذية. الباحثون المحدثون ينزعون لاعتباره الفيلسوف الكونفوشيوسي ـ الجديد الأكثر أصالة في زمنه. ولعمله تأثير مهم

---

(5) المصدر نفسه، ص 749-750.

(6) المصدر نفسه، ص 750.

على الدراسات المعاصرة في الفكر التقليدي. اثنان من طلابه، تانْغ جُنيِي (Tang Junyi) (1909-1978) ومو زُنْغسان (Mou Zongsan) (1909 ـ 1995)، قاما بمساهمات مهمّة للكونفوشيوسية الجديدة المعاصرة، مُحاجّين لأجل أهمية الكونفوشيوسية في العالم المعاصر. ومثل سيُنْغ، استعملا كلاً من التقاليد الصينية والغربية للمُحاجّة لمصلحة ميتافيزيقيا أخلاقية تعطي الأولوية للقلب ـ الذهن (Heart-Mind) كأساس للمثالية الأخلاقية، التي رأوها ثلاثتهم علاجاً ضرورياً لمادية وفردانية العالم المعاصر.

سيُنْغ، مثل معظم المثقفين الشبان في الصين عند انعطافة القرن، بدأ دراساته باهتمام قوي بالعلم والسياسة الغربيين، باحثاً عن طريقة لتحديث الصين بالسرعة الممكنة. لكنه، لجملة من الأسباب، بما فيها قناعته بأن الصين يجب أن تستند إلى ثقافة محلية إذا كان لها أن تدوم، حوّل انتباهه عاجلاً إلى دراسات أكثر تقليدية. بدايةً درس الفلسفة البوذية ليوْغاتْشارا، متعقباً إياها إلى الجذور الهندية. في النهاية وجد أن الثنائية المتأصلة في المدارس البوذية الهندية لا تتماشى مع إحساسه بوحدة الإنسانية والطبيعة. تحول بعدها إلى دراسة **كتاب التغيرات** (يِيجِنْغ) الذي لم يشدد على الوحدة العميقة للوجود فحسب، بل على الطبيعة العملياتية للواقع أيضاً.

في النهائية، عندما حول تركيزه إلى فلسفة الإنسانية (رَنْ) لدى وانْغ يانْغمِنْغ (Wang Yangming)، وجد أن مفهوم وانْغ عن "الذهن الأصلي" والمفهوم البوذي عن "طبيعة ـ بودا في كل الأشياء" يجتمعان لتقديم أساس ميتافيزيقي صلب للطبيعة الإنسانية الكلية المشدد عليها من وانْغ. التأكيد على التحول الدائب والأبدي المؤكد عليه في **كتاب التغيرات** مكّنه من رؤية الطبيعة البشرية بصيغةٍ عمليةٍ لا كجوهرٍ، مما يقدّم أساساً لجدل (ديالكتيك) تغيُّر يقود إلى كمالٍ وتناغم أكبر وأكبر. بهذه الطريقة، كان سيُنْغ قادراً على تطوير أساس

فلسفي لصين حديثة متقدّمة مؤسسة على الفكر التقليدي، حيث استطاع حينها تقديمه كبديل للفكر الماركسي اللينيني المشدِّد عليه ماو (Mao).

كأستاذ للفلسفة في جامعة بكين قام سيُنْغ أولاً بإنجاز أفكاره الفردية بصورة خاصة في 1932، والتي نشرها في 1944، بعنوان **المذهب الجديد للوعي ـ فقط** *-The New Doctrine of Consciousness Only*. في كتابه هذا، طور **ثلاث** أفكار مركزية ومترابطة: **أولاً**، الطبيعة الفعلية للوجود، والتي يسميها سيُنغ "الجوهر الأصلي"، وهي فكرة التغير الدائم، الإنتاج وإعادة الإنتاج اللامتوقف المميز للواقع في نواته نفسها. **ثانياً**، إن ديناميكية التغير تتوفر بواسطة ما سماه "الانفتاح" و"الانغلاق" للواقع الأولي المتغير بتكرار دائم (Perpetual). فالانفتاح هو نزوع الواقع لإدامة نفسه والحفاظ عليها. هذا النزوع يمكن ملاحظته في جهود الناس بأن يكونوا سادة أنفسهم، أحراراً من الهيمنة الخارجية. الانغلاق هو النزوع للتكامل والتجسد الموجود في أشياء معينة. **ثالثاً**، إن الواقع الأولي وتجلياته، الجوهر والوظيفة، ليسا منفصلين فعلاً. ففي النهاية، هما ببساطة جانبان مختلفان من العملية نفسها، حيث يُرى الانفتاح والانغلاق كمراحل مختلفة للعملية نفسها. بخصوص الفكرة الأولى، وهي أن التغير هو الطبيعة الحقة للوجود، يقول سيُنْغ: "هكذا إذا قلنا إن الجوهر الأصلي هو ما يستطيع التحول، أو سمّيناه التحول الدائم التكرار، فعلينا إدراك أن التحول دائم ـ التكرار لا صورة له ومرهف في حركته. هذه الحركة مستمرة من دون انقطاع"[7]. كان مهتمّاً هنا بتوضيح أن الواقع النهائي أو الجوهر الأصلي ليس شيئاً جزئياً، بل

(7) المصدر نفسه، ص 765.

داخلياً ديناميكياً متأصلاً في كل الأشياء ويمكّنها من التغير المستمر. يؤكد على هذا مرة أخرى عندما يقول، "يجب أن ندرك أنّ الجوهر الأصلي لا صورة جسدية له ولا طبيعة، إنه غير محجوب مادياً بأي شيء، مطلق، كلّي، محض، قوي وصارم"[8].

في شرحه لمفهوم الانغلاق، وهو نزوع التغير لتوجيه النفس صوب توليد شيء جديد، لتعزيز البدايات في نشاط كينونة متكامل، يمضي سينغ للقول:

في عمل الجوهر الأصلي ليصير تجليات عديدة، من المحتم أن هناك ما سميناه انغلاقاً. هذا الانغلاق لديه نزوع ليصير صوراً جسدية وقواماً متعيناً. بكلمات أخرى، عبر عمليات الانغلاق تَنال الأشياء المتعينة الفردية صورتها الجسدية. وحيث التحول الدائم ـ التكرار يظهر نفسه كنزوع للانغلاق، فإنه يجب أن يتجسد مادياً تماماً تقريباً كما لو أنه لم يكن ليحتفظ بطبيعته الخاصة[9].

الانغلاق، هو ببساطة مجرد جانب واحد من عملية التحول الأوسع. عندما يتم تفحص كل هذه العملية تحليلياً، يُمكن رؤية القوة المنغلقة بوضوح أكبر. لكن هذا التحليل يكشف أيضاً قوة من نوع مناقض، تعمل على فتح الواقع على طبيعتها الأولية الخاصة. هكذا، يمضي سيُنْغ إلى القول:

على أي حال، عندما يظهر النزوع إلى الانغلاق، يظهر بتزامن معه نزوع أخر، متصاعداً. حيث التحول الدائم ـ التكرار هو الأساس له. إنه حازم، مكتفٍ بذاته، ولن يحول نفسه لانغلاق. بمعنى أن هذا

(8) المصدر نفسه، ص 766.

(9) المصدر نفسه، ص 766.

النزوع يعمل وسط الانغلاق لكنه سيد نفسه، وهكذا يُظهر حزماً مطلقاً، ويؤدي بعملية الانغلاق إلى اتباع عملياته. هذا النزوع، القوي، الصارم، غير المتجسد مادياً، يسمى الانفتاح[10] (Opening).

الانفتاح والانغلاق، مثل يِنْ ويانْغ في الفكر التقليدي، يمثلان وظيفة ديناميكية للواقع، قطبان لإعلان التحول المتواصل. هذان النزوعان يفسران المجيء والخروج المتزامن، إلى الوجود ومنه، المميز لحياة كل ما يوجد. عندما تتناغم الحياة مع الفعالية التحويلية للانفتاح والانغلاق، تكون كلية وقوية، وإلاّ ستكون متشظية وضعيفة. هكذا، لإيجاد طريق للتقدّم الاجتماعي والإنساني، من الضروري فهم عمليات الانفتاح والانغلاق المسيطرة على وظيفة كل الوجود.

بعد الحرب، مع تأسيس جمهورية الصين الشعبية، تقاعد سيُنغ واستقر في شنغهاي، حيث واصل التفكير والكتابة لحوالى عقدين من الزمن. إبان ذلك، أنتج عمله الكونفوشيوسي ـ الجديد الأبرز، المنشور عام 1956 باسم **مبحث في الكونفوشيوسية** *An Inquiry on Confucianism*، وأيضا عمله، **تطور فلسفة التغير** *Development of the Philosophy of Change*، المنشور عام 1961، وهو عمل اعتبر ممهداً لعمله الآخر، **المذهب الجديد في الوعي ـ فقط**.

في **مبحث في الكونفوشيوسية**، يركز سيُنْغ على وحدة الجوهر والوظيفة. فهو يشرح أن الجوهر يعني ما يوجد هناك أصلياً، الواقع النهائي، والوظيفة تعني العمل الكلي لهذا الواقع النهائي. بعدها يمضي ليفسر كيف أن الجوهر والوظيفة متطابقان، ومختلفان أيضاً. فهو يقدّم مماثلة بين الماء والأمواج التي تصنع المحيط، مشيراً إلى أن الماء واحد، لكن الأمواج كثيرة. الأمواج، مقارنة مع وظيفة

---

(10) المصدر نفسه، ص 766.

الماء، يمكن تمييزها عن بعضها وعن السكون الأعمق للمحيط. مع ذلك كلها ماء، الجوهر الأصلي. بتطبيق المماثلة، يقول:

بالتالي نحن نقول إن العملية الكلية (Universal Operation) للجوهر الأصلي هي وظيفته (Functioning) العظيمة. المقصود بوظيفته وضع الجوهر في الفعل، والمقصود بالجوهر الطبيعة الحقة للفعل. بالتالي الجوهر والوظيفة هما أساساً واحد. على أي حال، رغم أنهما واحد، في التحليل الأخير لا يمكنهما إلا أن يكونا مختلفين، لأنه في العملية الكلية هناك صور مادية، يمكن قياسها، بينما الجوهر الأصلي للعملية الكلية لا صورة مادية له، فهو أكثر اختفاء ورهافة، وتصعب معرفته[11].

في الجزء الثاني من هذا العمل، يكوّن سيُنْغ حواراً ليوضح موقفه حول وحدة الجوهر والوظيفة. السائل، بموافقته على أن التعليم المركزي في **كتاب التغيرات** هو أن الجوهر (Substance) هو الوظيفة (Function) والوظيفة هي الجوهر في الوقت نفسه، مضى ليسأل، "هل يعني هذا أن "العشرة آلاف شيء" (أي الوجودات المتعينة جميعاً) هي مجرد وظيفة للجوهر الأصلي، أم يعني أنها نتاج هذه الوظيفة؟" يجيب سيُنْغ، "**العشرة آلاف شيء** والوظيفة العظيمة لا يمكن فصلهما" ويمضي إلى القول إن الإنتاج يعني شيئاً جديداً مختلفاً يأتي إلى الوجود، وبالتالي لا يمكن التفكير **بالعشرة آلاف شيء** كمنتجات، لأنه لا يمكن فصلها عن الوظيفة العظيمة للجوهر الأصلي. بالإصرار على أن الأشياء والوظيفة ليست مختلفة في النهاية، يواصل، "ضَعْ بصورة مختلفة، الطبيعة الذاتية المتعينة **للعشرة آلاف شيء** في الوظيفة العظيمة التي تعمل دونما توقف

(11) المصدر نفسه، ص 766.

بطريقة ديناميكية ونشطة جداً. هل يمكن القول عنها وعن الوظيفة العظيمة إنهما اثنتان؟"[12].

الآن يعترض سائل، زاعماً أنه بهذا المذهب يقصي سينغ تمايزات الأشياء المتعينة، ويغدو كل شيء في النهاية متشابهاً، باعتباره الوظيفة العظيمة (Reat Function) للجوهر الأصلي (Original Substance) يقول المتسائل، "إذا كانت **العشرة آلاف شيء** و**الوظيفة العظيمة** واحد، عندها ستفقد **العشرة آلاف شيء** أنفسها. لماذا؟ لأنه إذا كانت **العشرة آلاف شيء** ببساطة مجرد آثار للتحول، كيف يمكنها أن تملك ذواتاً مستقلة بوضوح؟"[13].

سيُنْغ يجيب بقوة، مبيناً أن العمليات الدائمة التغير التي نسميها **العشرة آلاف شيء** ليست خارجة عن أو منفصلة عن **الوظيفة العظيمة** للجوهر الأصلي، وإنما هي مكونات للوظيفة الكلية للجوهر. بمعنى، أن **الوظيفة العظيمة** ليست شيئاً مضافاً لوظيفة الأشياء المتعينة. بالعودة إلى المماثلة بين أمواج المحيط والماء، يقول سيُنغ:

الأمواج العديدة هي أيضاً آثار وصور. هل تعتقد أن الماء خارج الأمواج؟ أو خذْ، على سبيل المثال، سيلاً يندفع بقوة، بآلاف وآلاف من القطرات البِيض تقفز أعلى وأسفل. هذه القطرات البِيض هي أيضاً آثار وصور. هل تعتقد أنها خارج المَسيل؟ رجاءً أعدْ التفكير بذلك. **العشرة آلاف شيء** تظهر نفسها وتبدو موضوعات منفردة، لكن طبيعتها الذاتية تتكون حقاً من **الوظيفة العظيمة** الفاعلة دونما انقطاع[14].

---

(12) المصدر نفسه، ص 769.

(13) المصدر نفسه، ص 751.

(14) المصدر نفسه، ص 772.

بسبب إصرار سينغ على المبدأ (لِيْ)، فإنّ الجدل (الديالكتيك) الكامن وراء هذه الجماعاتية (Communalism) مختلف عن الجدل المادي الماركسي. فلسفة سيُنغ الاجتماعية، مثل تلك التي للكونفوشيوسيين ووانْغ يانْغ ـ مِنغ، متجذرة بصلابة في الإنسانية (رَنْ). المفتاح النهائي للتقدّم الاجتماعي والتطور الإنساني ليس التحول الاقتصادي، بل التطور الأخلاقي. حسب سيُنغ، فقط مع تطور إنسانية المرء الباطنية وتعبيرها الخارجي، يمكن حدوث التحول السياسي والاقتصادي الفاعلين.

رؤية سيُنْغ الكونفوشيوسية

بتطبيق هذه النظرية في التغير، المصرّة على التماهي بين الجوهر والوظيفة، على البشر والشؤون الاجتماعية المتعينة، فإنّ سيُنْغ يدعو إلى مجتمع منظم جماعاتياً (Communally). إنه يحاجج أن مضمون التشديد الكونفوشيوسي على "الحكمة الداخلية والمَلَكية الخارجية" هو دحر التمركز حول الذات الذي يجعل الأفراد والجماعات متنافرين مع بعضهم، وتأسيس معاملة الجميع بسواسية، باستخدام إنسانية الفرد الخاصة المطوَّرة كمرشد. المبدأ الكونفوشيوسي، "عاملْ كل الآباء كأبيك وعاملْ كل الأبناء كابنك" إذا ما وُضع في التطبيق، سيزيل كل الطبقات الحاكمة والخاضعة، ويحلّ محلها جماعاتية مؤسسة إنسانياً.

فُنْغ يُو ـ لان

فُنْغ يُو ـ لان فنْغ يولان (Feng Youlan) (1895 ـ 1990) معروف جيداً في الغرب بعمله الكلاسيكي المتكون من المجلدين **تاريخ الفلسفة الصينية** *History of Chinese Philosophy* و**روح الفلسفة الصينية** *The Spirit of Chinese Philosophy*. كان شخصية عالمية تخرجت من جامعتي بكين وكولومبيا ودرّس في جامعات

هاواي وبنسلفانيا إضافة إلى الصين. بعد تأسيس جمهورية الصين الشعبية، شارك فُنغ، وكان أستاذاً في جامعة بكين، بحماسة في الجهود الماوية للإصلاح الأيديولوجي والسياسي، منخرطاً في نقد ـ ذاتي لقلع أفكاره البرجوازية ولتقديم مثال طيب للمفكرين الصينيين. في النهاية، صار متحمساً كبيراً لفكر ماو زَدُنْغ (Mao Zedong) والناقد الصيني الأبرز لكونفوشيوس خلال فترة الحملة المناهضة للكونفوشيوسية في بداية سبعينيات القرن العشرين. في ذلك الوقت كان مفكراً مستشاراً لزوجة ماو، جْيانْغ جِنْغ (Jiang Jing)، وأصدقائها، المجموعة التي صارت تُسمى لاحقاً **عصابة الأربعة** (Gang of Four). بوقت قصير بعد موت ماو، سقطت جْيانْغ وجماعتها من السلطة وجُللت بالعار شعبياً، وهو عار نال فنغ أيضاً، جالباً نهاية مذلة لمسيرة فلسفية لامعة.

تطور فُنغ الفلسفي يمكن تعقبه عبر سلسلة من المراحل، تؤشر رحلته من الفكر التقليدي إلى الفكر الماوي الراديكالي. خلال المرحلة الأولى، التي انتهت بعودته إلى الصين بعد نَيله الدكتوراه من جامعة كولومبيا في 1923، كان فُنغ متعاطفاً مع الفلسفة الكونفوشيوسية التقليدية، وانخرط في دراسات جادة عن البراغماتية في مسعى لإيجاد صياغة فلسفية حديثة للاستبصارات والحكمة في التقليد الكونفوشيوسي.

ثمرة المرحلة الأولى يمكن إيجادها في كتاباته المبكرة، التي تؤشر بداية المرحلة الثانية. هنا حاول التوسط بين الراغبين برفض التقليد لأجل العلم الحديث والمحاجّين بأن الأساس الميتافيزيقي التقليدي مطلوب لتبني العلم والتكنولوجيا الغربيين. مقاربة فُنغ كانت تطبيق فلسفة براغماتية درسها في جامعة كولومبيا لهذا الغرض، مُحاججاً أن كلاً من الحقيقة العلمية والأخلاقية البشرية مشتقتان من

الفعل (Action)، وتُختبران بواسطته. كتابه **فلسفة الحياة** *Philosophy of Life* تعبير عن المرحلة الثانية من تطوره، حيث كان يطور منظوراً شرقياً ـ غربياً مُقارناً في الفلسفة.

في مرحلته الثالثة، عاد فنع إلى دراسة شاملة للفلسفة الصينية، مؤلفاً العمل الواسع التأثير في مجلدين، **تاريخ الفلسفة الصينية**. بينما كان هذا العمل أساساً تأويلاً تقليدياً للفلسفة الصينية، فإنه حديث بقدر مسعاه لموضعة التأثيرات الاجتماعية في تطور الأفكار الميتافيزيقية. رغم أن فُنغ رفض لاحقاً هذا العمل، لأنه لم يعكس بشكل واف تأثير الأوضاع المادية في الفكر التقليدي، فإنه عملٌ بحثي دراسي كدود، لا يزال له تأثيره. المرحلة الرابعة من تطور فُنغ تتمثل بالنسق الفلسفي الشديد الأصالة المتجسد بستة كتب، حيث يعتبر كتاب **الفلسفة العقلانية الجديدة** *The New Rational Philosophy* (Hsin li-hsueh) مركزياً فيها. هذا النسق هو الأكثر إصالة والعمل الفلسفي الأكثر مناقشة في هذا القرن، حسب البروفسور ونْغ ـ تْسِتْ تْشان[15].

باعتماده فسلفة الأخوين جنْغ وجوْ سِي كنقطة استناد، أعاد فُنغ تركيب الفلسفة الكونفوشيوسية ـ الجديدة بشكل جذري وغامر. فبالتمييز الحاد بين الفلسفة والعلم ركّب المفاهيم الفلسفية باعتبارها منطقية أو صورية محضة، لا محتوى محدداً أو وجود مادياً لها. العلم، من الجهة الأخرى، يتعامل مع الوجود الفعلي، ويدرس التراكيب المتجسدة في المادة. لأن هناك أشياء، فهناك كل من التراكيب الصورية، والمادة، أي المحتويات المحددة. الفلسفة مهتمّة بالمبادئ أو الطبيعة المنطقية للأشياء ـ العلم مهتم بالمادة أو الوجود

(15) المصدر نفسه، ص 751.

المادي الفعلي للأشياء. في هذه الحالة، الفلسفة تقدّم الأساس للعلم، لكن العلم مطلوب لتقديم المعرفة بالعالم الفعلي.

لشرح الحركة التي يتفاعل بموجبها **المبدأ** و**القوة المادية**، استعار فُنغ مفهوم الـ داو. فباعتباره الطريق الديناميكي لكل لأشياء، فإنّ الداو هو العملية الفعلية التي يتجسد بواسطتها **المبدأ** في الأشياء الفعلية من خلال تفاعله مع **القوة المادية**. فُنغ استعمل هذا المفهوم لتفسير الكون كعملية، كتغير متصل وتجدد مستمر. باستلهامه من **كتاب التغيرات** والفلسفة العملياتية الغربية الحديثة، المشددة على التغير كعامل جوهري في الواقع، رأى فُنغ الصيرورة، لا الكينونة، الطبيعةَ الأساسية للواقع.

لكن فُنغ لم يهمل الكينونة. فباعترافه أن الحركة المتصلة للداو مسؤولة عن الإنتاج وإعادة الإنتاج المستمرة للأشياء، طبّق مفهوم **الكل العظيم** (The Great Whole) للإشارة إلى كلية الأشياء. لكن هذه الكلية ليست ستاتيكية ولا مجرد تعددية. إنها تخلّلٌ ديناميكي متبادل حيث كل الأشياء متماهية. هنا، يوظف فُنغ الاستبصار البوذي القائل بأنه، بسبب الاعتماد المتبادل لكل الأشياء، فإنّ كل الكون حاضر في كل شيء جزئي، ولا وجود لأشياء جزئية إلا بالعلاقة مع كل شيء آخر. لتفسير العلاقة بين الداو و**الكل العظيم**، طرح فُنغ السؤال التالي، "ما الحاجة إلى تاو (Tao) كإضافة **للكل العظيم** أو الكون؟" الجواب هو أننا عندما نتكلم عن **الكل العظيم أو** الكون، فإننا نتحدث من جانب سكونية الأشياء، بينما عند التكلم عن التاو، نتحدث من جانب فعالية كل الأشياء[16].

التخلّل المتبادل بين **المبدأ** و**القوة المادية** والتطابق النهائي للداو

---

(16) المصدر نفسه، ص 778.

مع **الكل العظيم** يقدّم الأساس لأعلى مثال للحياة، وهو بلوغ "الحكمة الداخلية والمَلَكية الخارجية" التي دافع عنها فُنغ في روح الفلسفة الصينية. هنا يشدد على أنه تحديداً بسبب أن المطلق (الكل العظيم) حاضر في الأشياء المتعينة والعمليات الفعلية للعيش اليومي، فإنّ هدف الحياة يجب أن يكون نَيل الكمال في ممارسة كل يوم. الكمال لا يمكن أن يُنال عبر الانفصال عن العالم الفعلي للخبرة أو التخلي عنه. بالأحرى، هذا العالم وهذه النفس يجب أن يحوَّلا عبر ممارسة منتظمة للمثل الأعلى في الشؤون العادية للحياة.

مع تأسيس جمهورية الصين الشعبية في 1948، دخل فُنغ المرحلة الخامسة من تطوره الفلسفي. وبتحوله إلى دراسة جادة للماركسية اللينينية وفكر ماو زَدُنْغ، بحث عن طريق لتطبيق الفلسفة لأجل تحويل المجتمع الصيني. هدفه الآن هو المضي وراء المثالية (Idealism) والأفكار المجردة لعمله المبكر ليحسن حياة الناس. بالقيام بهذه الانتقالة، فإنّ فُنغ ميّز بين المعنى المجرد والمعنى المتعيّن للأفكار الفلسفية، مشدداً على أهمية المتعين لتحسين حياة الناس، لكن مُصرّاً أيضاً على أنه من دون المجرد لا يستطيع الشخص رؤية الصورة الكاملة.

في مؤتمر صيني رئيس عن الفلسفة في 1957، قال فُنغ:

في الماضي أعطيت اهتماماً تاماً تقريباً للمعنى المجرد لبعض هذه المقدّمات [الفلسفية]. هذا، بالطبع، خطأ. في السنوات الأخيرة فحسب أعطينا اهتماماً لمعانيها المتعيّنة ...لكن معناها المجرد يجب أن يؤخذ بالحسبان أيضاً. فإهماله سيعني فقدان الصورة الكلية[17].

لاحقاً، وبروح النقد الذاتي المتبادل التي سيطرت على المؤتمر، أضاف:

(17) المصدر نفسه، ص 778.

"ما علينا الاستمرار به جوهرياً هو الفكر المادي في تاريخ الفلسفة الصينية، نوع الفكر الذي هو للناس، العلمي، والتقدمي. أنا لم أذكر هذا على وجه التحديد لأني حسبته واضحاً. هذا يبين أني آمنت بمواصلة كل ما هو مجرد سواء أكان مثالياً أو مادياً"[18].

هذا يتضح سعي فُنغ لتنقيح فكره، محاولاً دحر ما يتصوره الآن أخطاء مثالية (Idealistic) في فكره الأبكر. بواسطة نقد الذات كان قادراً على رؤية أن المقولات المبكرة وعادات التفكير لا تزال مهيمنة. هذا أدى به إلى إضافة تصريح "اعترافي" آخر لإشاراته الأبكر؛ "ما قلته في مقالتي كان ناقصاً، وتمثُّلي للمشكلة لم يكن صحيحاً أيضاً"[19].

في ممارسته للنقد الذاتي، بدأ فُنغ الآن يعيد كتابة تاريخ الفلسفة الصينية. لكن عندما بدأت الثورة الثقافية عام 1966، قرر أن المؤلَّفين الأولين من **تاريخ جديد للفلسفة الصينية** *New History of Chinese Philosophy*. لا يزالان مكتوبين من منظور مجرد ومفرط المثالية. لالتزامه العميق الآن بالفكر الماركسي والماوي، قرر فُنغ إعادة كتابة كل التاريخ من منظور ماركسي ـ ماوي، مستخدماً أيديولوجيا الثورة الثقافية كخط مرشد، وهو مشروع استمر بالعمل فيه حتى وفاته في 1990. بين 1982 و1992 نُشرت النسخة الجديدة من **تاريخ الفلسفة الصينية** في سبعة مجلدات[20]. لكن الآن، مع بداية

(18) المصدر نفسه، ص 779.

(19) المصدر نفسه.

(20) لمراجعة حديثة لعمل فنغ (Fung) انظر: Nicolas Standaert, "The Discovery of the Center Through the Periphery: A Preliminary Study of Fung Youlan's History of Chinese Philosophy," *Philosophy East and West*, vol. 45, no. 4 (October 1995), pp. 569-589.

القرن الحادي والعشرين ليس هناك اهتمام فلسفي كبير بعمل فُنغ، رغم أن بعض المؤرخين مهتمين بالمراحل الأخيرة من حياته.

نِيشِيدا كِيتارو

واحد من أهم الفلاسفة المحدثين في شرق آسيا هو نِيْشِيْدا كِيْتارو (1870 ـ 1945)، مؤسس مدرسة كيوتو للفلسفة اليابانية[21]. كفيلسوف أصيل جداً، متجذر بعمق في الفكر الشرق ـ آسيوي، سواء البوذي أو الكونفوشيوسي، درس الفلسفة الغربية بعناية، ساعياً للتوليف بينها والفلسفة الآسيوية. عبر هذا التوليف أمل في أن يبث في كل من الفلسفتين الغربية والشرق ـ آسيوية منظورات واستبصارات جديدة. مثلاً، بدل مقاربة الفلسفة إما من منظور النفس أو منظور العالم، أراد نِيْشِيْدا للفلاسفة التفكير من منظور نفس ـ عالم، أي أرضية مشتركة يمكن فيها فهم النفس والعالم عبر علاقتهما ببعضهما. كان كاتباً منتجاً، ومن المستحيل تلخيص المجلدات التسعة عشر من نتاجه الفلسفي. لكن في محاولاته لفهم ما هو حقيقي وكيف نستطيع معرفة الواقع، كان تركيزه على الخبرة والوعي عنصراً مميزاً.

خبرة نيشيدا المحضة

بدءاً من عمله المبكر، مبحث في الخير (An Inquiry Into the Good)، طرح نِيْشِيْدا على بساط التساؤل افتراضين أساسيين في الإبستيمولوجيا الغربية. أولاً، قام بتحدي الافتراض القائل إن الخبرة فردية وذاتية. حيث حاجج بأن هناك خبرة أساسية سابقة على تمايزها إلى ذات وموضوع. في

(21) لتحليل متبصر في فكر نيشيدا (Nishida) بواسطة تلميذه الأكثر شهرة، انظر:
Keiji Nishitani, *Nishida Kitaro*, trans. by Yamamoto Seisaku and James W. Heisig (Berkeley, Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991).

الواقع، كما زعم، ليس هناك نفس فردية إلى حين تشكلها من خبرة أساسية لامجزوءة. هذه الأخيرة، من منظور الذات (Subject)، هي خبرة أولية، كلية، تتضمن الذات والموضوع، اللذين ينشآن منها بواسطة عملية التمايز، حيث يكونان مندمجين في وحدة. هذه الخبرة المحضة الأساسية تكمن وراء كل خبرة حسية وفكرية وترتبط مباشرة بالواقع. نِيْشِيْدا يرى أنها الأساس الأولي الذي تظهر منه الذات والموضوع، فضلاً عن كل الظواهر المتمايزة التي تصنع العالم.

على أساس هذا الإقرار بالخبرة المحضة، تحدى نِيْشِيْدا أيضاً الافتراض الغربي بأن المعرفة عملية ذهنية تدريجية من توضيح وتصحيح لانطباعات الحس والأحكام الفكرية. بالأحرى، كما يصرّ، المعرفة الحقة حدس مباشر وفوري بالأساس اللامجزوء المكوِّن للخبرة المحضة. وهذ المعرفة العميقة الموغلة في الواقع قبل انفصاله إلى ذات وموضوع هي ما يسميه الخير (the Good).

لكن كيف نستطيع التفكير بهذا الأساس اللامجزوء للخبرة من دون تقسيمه إلى ذات وموضوع؟ التفكير يبدو يتطلب ذاتا توجه وعيها صوب موضوع ما. عادة ما نفترض أن التفكير هو دائماً تفكير **في شيء ما** بواسطة **شخص ما**. نِيْشِيْدا يحاجج أن هذا صحيح بالنسبة لما نسمية الوعي القصدي (Intentional) أو الاستطرادي (Discursive)، لكنّ هناك وعياً ذاتياً أعمق يمكن أن يعكس نفسه لنفسه من دون الانفصال إلى القطبين المعتادين للنشاط الواعي، أي الذات ـ الموضوع. في هذا الوعي الذاتي الأعمق، يكون الخَبْرُ المباشر والفوري للخير منيراً ـ بذاته. لأن الخير هو وحدة ما ينفصل لاحقاً إلى ذات وموضوع للمعرفة، فإنّ هذا الوعي التفكّري الأساسي ليس ذاتياً ولا موضوعياً. لأنه سابق على التقسيم الثنائي إلى كينونة ولا ـ كينونة، فإنّ نيشيداً يشير إليه كـ "عدم" (Nothingness) مُو

(Mu). لكن يتوجب عدم خلط هذا العدم مع اللا ـ كينونة (Nonbeing)، لأنه الأساس الكامن الذي تظهر منه الكينونة واللا ـ كينونة، الذات والموضوع. ولأنه سابق على كل منهما ومنير ـ بذاته، فإنه يمكن أن يضيء كلاً من زوجي الأضداد هذين في وحدتهما اللامجزوءة. ما هو الشخصُ الفردُ، حسب نِيْشِيْدا؟ بعبارة أخرى، ما "أنا" وكيف ارتبط بالأشخاص الآخرين وبالعالم؟ أساساً، نحن متحدون مع الآخرين عبر الاتحاد في الأساس الذي تنشأ منه كل من النفس والآخر. لكن في نشوئنا من هذا الأساس كنفس متمايزة وفريدة، فإننا نفعل ذلك بالرغم وبالضد من كل الأشخاص والأشياء الفريدة المتمايزة الأخرى التي تنشأ من هذا الأساس الأولي للوجود. وعينا بأنفسنا يتشكل بوعينا بالآخرين. "أنا" ما ليس عليه الآخر و"الآخر" ما لستُ عليه. نشوء معرفتي بك باعتبارك "لستَ أنا" هو ما يجعلني ما أنا عليه، ومعرفتك بي باعتباري "لستُ أنت" هي ما يجعلك ما أنت عليه.

لكن هذه العملية الذاتية التفكّر تبادلياً لنشوء النفس والآخر ليست ستاتيكية أو تامة، إنها عملية مستمرة، بلا انقطاع، تُحوّلُ من دون توقف كل شي ظهر مسبقاً كذاتٍ أو أخرى إلى هذا الظهور الحالي. فوق هذا، الذات والآخر، رغم تمايزهما، ليسا منفصلين أبداً عن بعضهما. فهما مرتبطان ببعضهما بصورة وثيقة، وتحديداً عبر نشوئهما المتبادل من وحدة أصلية لأساسهما الأوليّ مُو (Mu). هذا يعني أن وراء وعي ـ الذات الشخصي المُدرَك عند تمييز هويتي عبر ذاكرة تمايزاتية عن الآخرين، هناك وعي أعمق بالنفس باعتباري متحداً مع الآخر في الوحدة الأساسية للكينونة. هذا نوع عميق من اليقظة جِيْكاكو (Jikaku) بحقيقة الوجود اللاثنائي، وعي، حسب المصطلحات البوذية، يكوّن الاستنارة. بالنسبة لنِيْشِيْدا، هذه اليقظة

على العدم المطلق هي ما يوحد في النهاية الذات والآخر مع إبقاء تمايزهما.

المضامين الدينية لنظرة نِيْشِيْدا عن العدم المطلق كأساس نهائي للصيرورة المستمرة للنفس والعالم يتم تفحصها من تلميذه الأكثر شهرة، نِيْشِيتاني كَيْجِي (Nishitani Keiji) (1900 ـ 1990)[22]. حسب نِيْشِيتاني، فإنّ الدين يبحث عن النهائي، عن الواقع الحق. ومن منظور الدين التأليهي (Theistic)، إنه بحث عن الله، ويُنظر إليه نموذجيا كعودة إلى الله. إذا أُعتبر الله الذي هو **الآخر النهائي**، منفصلاً جوهرياً عن الذات، فإنه منفصل بفجوة لانهائية يتعذر تجسيرها، والسعي لأن نصير ذواتاً حقّة في النهاية لا يمكن أبداً أن ينجح. هذا هو السبب في أن نِيْشِيتاني، مثل نِيْشِيدا، ينظر إلى الواقع النهائي ليس ككينونة متعالية، بل كقوة ديناميكية موحدة تكمن وراء النفس والعالم. إنها تحديداً الوعي الذاتي بهذا العدم المطلق شُونْياتا (Shunyata) ما يؤسس صيروتنا كذوات حقة.

الفكر ما بعد ـ الماوي

المرحلة الفلسفية ما بعد ـ الماوية بدأت عام 1978، بعد سنتين من موت ماو زَدُنْغ. منهية ثلاثة عقود من هيمنة الفكر الماركسي ـ الماوي، بدأت هذه الحقبة الجديدة بطوفان من النشاط الفكري الهادف لتأسيس أساس جديد لقيم الإنسانية والإصلاح الاجتماعي. هذا السيل تخلّل تقريباً كل المشهد الفكري الصيني، مؤثراً في التطورات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية. هذه الثورة

(22) انظر: Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, trans. by J. Van Bragt (Berkeley: University of California Press, 1983).

الثقافية كانت جوهرياً ثورة في الفكر الفلسفي، لأنه، كما لاحظ مسحٌ حديث للفلسفة المعاصرة في الصين، أن "الفلاسفة كانوا ولا يزالون القادة الفكريين للمجتمع"[23].

السؤال في لبّ هذه الثورة كان: كيف يمكن تحديث الذات والثقافة؟ الدافع للتوجه لهذه المواضيع المترابطة أتى من الإحساس الملحّ بضرورة التحديث في المجتمع الصيني، وهو دافع تغذى بالإثارة والطاقة التي تولدت من الحرية المكتشفة حديثاً من السيطرة الفكرية، والحتمية (Determinism) الاقتصادية، المفروضتين من الحكومية الشيوعية منذ 1948. الأسئلة الفلسفية الكامنة، ما يعني أن يكون المرء إنساناً (رَنْ)؟ وكيف يمكن بلوغ كامل إنسانية الإنسان؟ سؤالان كانا دائماً مركزيين في الفكر الصيني.

الثورة الفكرية ما بعد ـ الماوية

في المرحلة ما بعد ـ الماوية ولّدت هذه الأسئلة مناظرة حية في عدد من الأسئلة الأكثر تحديداً، بما في ذلك (1) ما هي الحقيقة وكيف يمكن التثبت منها؛ (2) كيف تترابط النفس، المجتمع، والثقافة؟ (3) ما الذي يؤسس الاغتراب؟ (4) كيف ترتبط الكونفوشيوسية بالتحديث؟ (5) كيف يمكن للعلم والإنسانوية تعزيز بعضهما و(6) ما هي أفضل طريقة لتحديث الثقافة الصينية؟

---

(23) انظر: Lin Tongqi, Henry Rosemont and Roger T. Ames, "Chinese Philosophy: A Philosophical Essay on the "State-of-the-Art"," *The Journal of Asian Studies*, vol. 54, no. 3 (August 1995), p. 727,

لقد اعتمدت بصورة كبيرة على هذه المقالة الممتازة لمناقشة الفلسفة ما بعد الموهية.

الثورة الفلسفية ما بعد ـ الماوية بدأت بنقاشات عن طبيعة ومعيار الحقيقة. لثلاثة عقود، كان المعيار المبدأي للحقيقة هو "ما الذي تقوله قيادة الحزب الشيوعي؟"، بمعنى أن كل ما يقوله الحزب كان صحيحاً. عندما تم تحدي هذا المعيار من داخل الحزب نفسه بواسطة دَنْغ سْياوْبِنْغ (Deng Xiaoping) (1904 ـ 1997) في فترة لاحقة، عندما دعا إلى أن "الممارسة هي المعيار المبدأي للحقيقة"، لإضعاف مركز خصومه السياسيين الماويين، ولنيل القبول لإصلاحاته الاقتصادية البراغماتية، فُتح الباب على مناظرة واسطة النطاق حول طبيعة ومعيار الحقيقة.

هُو تِوَي (Hu Tiwei)، المحرر السابق لصحيفة الشعب اليومية (The People's Daily)، في مقالته، "أصغ لكلمات رئيس المجلس ماو" (Ting Mao Zhuxi de hua) انتقد الدُغْمائية الماوية القائلة بأن الحقيقة تتحدد بما تقوله قيادة الحزب الشيوعي. لقد عبر عن الإثارة التي شعر بها العديد من المثقفين عند اليقظة المفاجئة على إدراك أن المعايير البديلة للحقيقة هي مواقف أصيلة. في مقالاته "هل نستمع إلى قيادة الحزب أم لا؟: قال هو، "كشخص اعتاد على سماع كلمات قيادة الحزب... لم أستطع، ولحين نقاش معيار الحقيقة، أن أستيقظ وأبدأ التساؤل عن حقيقة هذا المبدأ"[24].

النتائج المباشرة للمناظرة حول معيار الحقيقة كانت أضعاف قبضة الحزب على فكر المثقفين الصينيين ودعم جديد للمعيار

---

(24) المصدر نفسه، ص 731. مما له مغزى أن العنوان الذي اختاره هوْ (Hu) للكتاب المحتوي على هذه وغيرها من المقالات وثيق الصلة بالثورة الفلسفية ما بعد الماوية *The Moment of Sudden Awakening*.

البراغماتي للحقيقة. الأكثر أهمية، أن هذه المناظرة ساعدت على إعادة تأسيس الخطاب العقلاني في كل نقاشات المواضيع الرئيسة التي تواجه المجتمع الصيني. فليس من المحتمل أن الأسئلة الأخرى المؤسسة لنواة هذه الثورة الفلسفية كان يمكن أن تنشأ وتُثار بصورة مفتوحة وعقلانية ما لم تكن المناظرات حول معيار الحقيقة عام 1978 قد حدثت أصلاً.

الارتباط المتبادل بين النفس، والمجتمع، والثقافة

بحلول 1980، بدأ عدد من المفكرين بمناقشة ما الذي يعنيه كوننا كائناتٍ بشرية. في هذه المناقشات، تركز السؤال حول ما إذا كانت طبيعة طبقة المرء أو طبيعة الشخص الإنسانية هي الأكثر أهمية للفرد. على المحكّ كان موضوع ما إذا كان ممكناً كسر القبضة القوية لثلاثة عقود من التفكير بالأشخاص كمجرد أعضاء في كتلة اجتماعية لا وجه لها، لإتاحة المجال أمام الذات الفردية أن تُرى من حيث طبيعتها البشرية. لِي زَهو (Li Zehou)، واحد من أكثر المفكرين أهمية في الصين ما بعد ـ الماوية، حاجج بأن النفس يجب أن تُرى كذات مستقلة، تعمل سوية مع ذوات مستقلة أخرى معاً لتخلق مجتمعاً مدنياً وثقافة إنسانية. هذا يعني أن عضوية الطبقة، والتي تعتبر الفرد مجرد موضوع، أقل أهمية من طبيعة الفرد البشرية، التي تعطيه (أو تعطيها) الطاقة الكامنة لخلق قيم وثقافةٍ باعتبارها ذاتاً بشرية مستقلة تتفاعل مع ذوات بشرية مستقلة أخرى.

الاغتراب

النقاشات عن النفس في علاقتها مع الطبقة، والثقافة، والطبيعة البشرية، أدت بسرعة إلى مناظرة حول موضوع ما إذا كانت حتى رؤية ماو للشيوعية الطوباوية ورؤية دَنْغ للتحديث البراغماتي صوراً

من الاغتراب الإنساني. إذا نظرنا إلى الشخص الفردي كذات مستقلة، عندها ستكون أي محاولة لوضع حاجات وقيم المجتمع المتكتل بصورة تسبق التحقق ـ الذاتي للذات البشرية صورة من الاغتراب. الموضوع أثاره وانْغ روشْوَي (Wang Ruoshui)، وهو خطيب إنسانوي بارز، بصيغة سؤال برز من المناظرة حول معيار الحقيقة: "إذا كان معيار الحقيقة هو الممارسة، فما هو معيار الممارسة الناجحة؟"[25].

الجواب، الذي أطلق الأجندة الإنسانوية قُدُماً، تم تقديمه من غاو إيرْتاي (Gao Ertai)، وهو مفكر إنسانوي آخر:

الكائنات البشرية (جَنْ) تنخرط في الممارسة ليس لأجل بلوغ قوانين موضوعية معينة، بل لأجل سعادتها الخاصة... الكائنات البشرية، بالطبع، ستتابع المصالح المادية، لكن القيمة الأعلى التي تعتنقها هي الإنسانية نفسها، والتحقق الذاتي، وحريتها، وتطورها الكامل[26].

علاقة الكونفوشيوسية بالتحديث

حيث إن المناقشات حول النفس، والمجتمع، والثقافة، بدأت تركز أكثر على الطبيعة البشرية جَن (Jen) وأقل على العضوية في جماعة متكتلة، فإنّ الفكر الفلسفي التقليدي بدأ يرتبط في صلات جديدة. الفكر الكونفوشيوسي على وجه التحديد، سُخِرَ منه وهُمِّشَ لثلاثة عقود. مع إعادة اكتشاف الأهمية المركزية لِرَنْ (الطبيعة البشرية) في تحديث الصين، فُتح الباب أمام تأثير "الكونفوشيوسيين الجدد" سِنْرُجيا (Xinrujia). في مقالته عام 1978، "إعادة تقييم

(25) المصدر نفسه، ص 732.

(26) المصدر نفسه.

كونفوشيوس"، مهّدَ لِي زَهو الأرضية لتقييم جديد للكونفوشيوسية ـ الجديدة. مفكرون كونفوشيوسيون ـ جدد آخرون، بما فيهم الفلاسفة الصينيون دُو وَيمِنْغ (Du Weiming)، وتْشَنْغ تْشُنْغ ـ يِنْغ (Cheng Chung-ying)، وتشارلز فُو (Charles Fu) من الولايات المتحدة، ساعدوا على جلب التقليد الصيني للتيار الرئيس للمناظرة الجديدة عن أهمية النفس والطبيعة البشرية (رَنْ) في تحديث الصين. في أواخر 1990، حتى مفكرين صينيين ماركسيين من أمثال جانْغ دايْنيان (Zhang Dainian) وشياو جيفُو (Xiao Jeifu) استلهموا من التقليد الكونفوشيوسي لتطوير نظرياتهم الخاصة الأصلية عن التحديث. مو زُنْغْسان (Mou Zongsan)، وهو باحث كونفوشيوسي مهم، طور نظرة عن الميتافيزيقيا الأخلاقية متجذرة في فكر الكونفوشيوسية ـ الجديدة في عهد سلالة سُنْغ كأساس لتحديث الثقافة الصينية. مفكر كونفوشيوسي رئيس آخر، جَنْغ جيادُنْغ (Zheng Jiadong)، كتب كتاباً جديداً مهماً، **مقدمة إلى الكونفوشيوسية ـ الجديدة الحديثة**[27] *An Introduction to Modern New Confucianism*.

التعزيز المتبادل بين العلم والإنسانوية

بينما ساد في الفترة الماوية التركيز على الدراسات العلمية للظاهرة الاجتماعية، فإنّ المناظرات الفلسفية لثمانينيات القرن العشرين فسحت مجالاً لدراسة إنسانوية للثقافة والمجتمع أيضاً. لعل النتيجة الأكثر أهمية لصعود الدراسات الإنسانوية كانت نمو التلقي للمقاربات العلمية والإنسانوية باعتبارها مكملة ومدعمة لبعضها. جِن غوانْتاو (Jin Guantao)، على سبيل المثال، وهو شخصية بارزة في الدراسة العلمية للمجتمع، تبنى مبادئ إنسانوية (Humanistic) في

(27) المصدر نفسه، ص 734-737.

الموضوع الإنساني. ففي كتابه لعام 1988، والذي كان حتى عنوانه إنسانويا، **فلسفة الإنسانية** *Philosophy of Humanity*، يقول:

"علينا اليوم الإستيقاظ من حلم الموضوعية غير المرتبطة بالإنسانية (رَنْ)، وأن نجد أمامنا عالماً بكائنات بشرية في مركزه"[28].

أفضل الطرق لتحديث الثقافة الصينية

بحلول عام 1948، تجمعت المواضيع المختلفة التي نوقشت كجزء من الثورة الفلسفية ما بعد ـ الماوية، في المناظرة حول أفضل الطرق لتحديث الصين. النظرات الغربية، والماركسية، والتقليدية الصينية حول كيفية تحويل الثقافة والمجتمع بصورة خلاقة تنافست مع بعضها في هذه المناقشات، مع استعارةٍ وتبنٍّ مهميّن وخلاقين جريا بينهما. هذه المناظرة المهمة، والتي قد تخلق نظرة تعاونية جديدة لقيادة تطور الصين، أنتجت الآلاف من المقالات، ومئات الكتب، وعشرات من مراكز الدراسة الثقافية. من المهم أن المواضيع المركزية لهذه المناظرة لم ترتبط فقط عبر المفكرين، بل بواسطة دوائر الموظفين والسياسيين وعبر الجمهور أيضاً.

الثورة الفلسفية الما بعد ـ ماوية تعرضت لانتكاسة مهمة مع الاضطهاد الرسمي الذي تبع حادثة ساحة تْيانانْمن (Tiananmen). ورغم أن مناقشة المواضيع الرئيسة استمرت على أرض الصين فإنّ العديد من المشاركين في المناظرات الأولى أجبروا على إكمال نقاشهم في المنفى[29]. لكن مع الحريات الاقتصادية الجديدة

(28) المصدر نفسه، ص 738.

(29) المصدر نفسه، ص 743-744.

والمعلومات المتزايدة المتوفرة على الشبكة العنكبوتية العالمية، فهناك انبعاث للاهتمام بمواضيع تتعلق بالديمقراطية، والتحديث، وحقوق الإنسان، التي تؤدي الكونفوشيوسية "الجديدة" فيها دوراً مهمّاً.

أسئلة للمراجعة

1 - ما هي المواضيع الرئيسة في المناظرات حول تحديث الصين، وكيف أثرت في الفلسفة الصينية المعاصرة؟

2 - ما هو أساس مساعي كانْغ يووَي للإصلاح؟

3 - اشرح ما يعنيه جانْغ دُنْغسُن عندما يقول، "الأفكار... خاضعة سراً للحاجات الاجتماعية". هل هو على حق؟

4 - ما هي الأفكار المركزية الثلاث التي تم إنجازها في مؤلف سينْغ شِلِي **المذهب الجديد للوعي - فقط**؟

5 - كيف ينظر فُنغ يو - لان إلى العلاقة بين العلم والميتافيزيقيا في **الفلسفة العقلانية الجديدة**؟ قارن نظرته للعلاقة بين الجوهر والوظيفة مع نظرة سينْغ شِلِي.

6 - حسب نِيْشِيْدا كيتارو، كيف ترتبط النفس والعالم ببعضهما؟

مراجع إضافية

"Contemporary Neo-Confucian Philosophy" by Soor-hoon Tan in *History of Chinese Philosophy*, ed. Bo Mou (London: Routledge, 2009), pp. 539-570.

The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today, edited by Wei-ming Tu (Stanford, CA: Stanford University Press, 1994), is a collection of papers that focuses on the values and attitudes that constitute the core of Chinese identity at the end of the twentieth century.

The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China, by David L. Hall and Roger T. Ames

(Lasalle, IL: Open Court, 1999), is a philosophical exploration of contemporary culture in China and the West, in search of a common basis for democracy.

The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy, by Chenyang Li (Albany, NY: SUNY Press, 1999), is a clear and thoughtful exploration of the relation between democracy and Confucianism that illumines differences and similarities between fundamental Chinese and Western ways of thinking. The author argues for the compatibility and mutual reinforcement of Confucian and democratic value systems as a basis for China's continuing modernization.

Confucianism and Modernization: Industrialization and Democratization of the Confucian Regions, by Wei Bin Zhang (New York: St. Martin's Press, 1999), is a study of the relevance of Confucianism to industrialization and democracy by an economist with Confucian leanings.

Contemporary Chinese Philosophy, edited by Chungying Cheng and Nicholas Bunnin (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2002), is a collection of essays analyzing the philosophies of the twentieth century's most distinguished Chinese philosophers.

A Sourcebook in Chinese Philosophy, translated and compiled by Wing-tsit Chan (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), has separate chapters on some of the thinkers covered in this chapter. The concluding chapter, "Chinese Philosophy in Communist China," includes reports from the 1957 Conference on Philosophy.

Sources of Chinese Tradition: From 1600 Through the Twentieth Century, vol, II, compiled by William Theodore de Bary et al. (New York: Columbia University Press, 2000), is devoted entirely to modern China. Beginning with the opening of China to the West, successive chapters trace the dialectic of China's modernization up to 1996.

Nishida Kitaro, by Keiji Nishitani, translated by Yamamoto Seisaku and James W. Heisig (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1991), provides an

insightful analysis of Nishida's thought by his most famous student.

Religion and Nothingness, by Keiji Nishitani, translated by J. Van Bragt (Berkeley, CA: University of California Press, 1983), is probably the best introduction to the understanding of religion within the Kyoto School.

دليل التلفّظ

الدليل التالي سيساعد القارئ على أن يلفظ بصورة صحيحة المصطلحات السنسكريتية، والباليّة، والصينية، واليابانية التي يصادفها في هذا الكتاب.

المصطلحات السنسكريتية والباليّة

لأن أصوات العلة والأصوات الساكنة في لغة بالي تُلفظ كالسنسكريتية، فقد يدرك القارئ لفظاً صحيحاً لمصطلحات كل منهما بملاحظة القواعد المرشدة التالية. المُكافِئات الباليّة للكلمات السنسكريتية مكتوبة بين قوسين في جدول المصطلحات. لأن للسنسكريتية حروفاً أكثر من الأبجدية الرومانية، بات ضرورياً إرفاق العلامات الصوتية بالحروف الرومانية لتمثيل الأصوات المتضمَّنة في السنسكريتية. الأمثلة التالية تبين كيف تختلف أصوات العلة والأصوات الساكنة عن مقابلاتها الإنجليزية المعتادة:

a كما في u في But

ā كما في a في Father

i كما في i في Tin

ī كما في i في Machine

u كما في u في Full

ū كما في u في Rule

ṛ كما في ri في River

e كما في ay في Say

ai كما في ai في Aisle

o كما في o في Go

au كما في ow في Cow

au يجعل الصوت السابق أنفياً ويُطيله كما في o في الكلمة الفرنسية Bon.

وتحلّ أحياناً محل s أو r في نهاية الكلمة، ولها تأثير إطالة الصوت الذي يسبقها.

معظم الأصوات الساكنة يمكن لفظها كما في الإنجليزية، باستثناء:

c كما في ch في Church

g كما في g في Go

ṣ and ś كما في sh في Shape

والأصوات الساكنة الملفوظة بملء النَفَس - th, ph, bh, kh, gh, ch, jh, dh - تُلفظ كما في th في Anthill، وph في Shephered، وbh في Abhor، وهكذا.

نظرياً، كل مقطع لفظي يتكون من صوت ساكن واحد أو أكثر مع حرف العلة المصاحب له، ينالان تشديداً متساوياً. في التطبيق العملي، يوضع النَبْر الرئيس عادة على المقطع اللفظي قبل الأخير إذا تضمن أصوات علّة طويلة (â, î, û) ، وإلا فيوضع على المقطع اللفظي الثالث قبل الاخير.

في متن الكتاب، أُستخدمتْ صورة مبسطة من كتابة الحروف، الجدول التالي يبين كيف تم تبسيط الكتابة القياسية للحروف.

الصورة القياسية	الصورة المبسطة
c, ch	ch
m, ṁ	m
n, n, ñ	n
ri	ṛ
ś, ṣ	sh
t, ṭ	t
th, ṭh	th
a, ā	a
i, ī	i
u, ū	u

في جدول المصطلحات الآسيوية، كُتبتْ الكلمات السنسكريتية والباليّة بطريقة قياسية لتبيين كيف يتوجب لفظها.

المصطلحات الصينية

هناك نسقان من كتابة الصينية بحروف رومانية: وَيْد ـ جِلْز (Wade-Giles) وبِنْيِنْ (Pinyin). الـ بِنْيِنْ هو النسق المستخدم في هذه الطبعة، فهو نسق أحدث، وهو القياسي في جمهورية الصين الشعبية، ويتبع قواعد الصوت واللفظ الإنجليزية.

دليل التلفظ في نسق بِنْيِنْ:

أصوات العلة:

ao وتلفظ ow. مثلاً How = Hao.

ou وتلفظ oe. مثلاً Doe = Dou (كما في أنثى الغزال).

a ويلفظ ah. مثلاً Hong = Hang (كإيقاع song الإنجليزية).

o وتلفظ مثل الصوت الإنجليزي oo في كلمة book (مثلاً سُلالة Song Dynasty = سُلالة Soong Dynasty.

ui وتلفظ uay. مثلاً Hui = Huay.

e وتلفظ مثل uh. مثلاً Neng = Nung (كإيقاع الكلمة الإنجليزية Hung).

هناك تنويعات في تلفّظ الكلمات التي تنتهي بالحرف "i". عندما يأتي "i" بعد الأصوات الساكنة المركبة مثل (sh)، فيُلفظ كما لو كان متبوعاً بـ (r). هكذا فانّ (shi) تُلفظ (sure)، و(zhi) تُلفظ (zher)، و(chi) تُلفظ (cher). لكن عندما يأتي حرف "i" بعد صوت ساكن مفرد مثل (l)، (q) أو (n)، فلا يُضاف صوت (r). هكذا فان (li) تُلفظ (lee)، و(qi) تُلفظ (chee)، و(ni) تُلفظ (nee).

الأصوات الساكنة

x ويلفظ كالحرف الإنجليزي (s). مثلاً، (Xuan) تلفظ (Swan)، و(xi) تلفظ (See)، و(Xin) تلفظ (Sin).

q ويُلفظ (Ch). مثلاً (Qi) تلفظ (Chee)، و(Qian) تُلفظ Chiañ.)

zh ويُلفظ كالحرف الإنجليزي (j). مثلاً (Zhi) تُلفظ (Jer)،

و(zhang) تلفظ (jong)، و(zhen) تُلفظ (jen).

c وتُلفظ كالصوت الإنجليزي .ts مثلاً (cui) تلفظ (tsway)

المصطحات اليابانية

الأصوات الساكنة اليابانية تلفظ عادة حسب القواعد الصوتية الإنجليزية. أصوات العلة اليابانية تلفظ كما يلي:

a كما في Father

e كما في Met

i كما في Machine

o كما في Oh

u كما في Rule

الاستثناء عندما يكون حرف العلة طويلاً، مثلاً، حرف (ô) في كلمة (Dôgen)، في هذه الحالات يلفظ بطول مضاعف لصوت العلة العادي.

الثبت التعريفي

أَبِدَرْما (Abhidharma): النسق البوذي لتصنيف الواقع على أساس الخبرة التأملية.

أَبَرِغْرَها (Aparigraha): اللاطمع.

آتْمَنْ (Âtman): النفس الداخلية التي لم تولد ولا تموت.

الأجنحة العشرة (Ten Wings): شروح على كتاب التغيرات.

أَدْفايْتا (Advaita): نظرة لاثنائية للواقع.

أَرْتا (Artha): النجاح؛ واحد من أربعة أهداف للحياة.

آرَنْيَكا (Āraṇyaka): النصوص الفيدية الشارحة للشعائر.

أَسَتْكارْيَفادا (Asatkāryavāda): نظرية أن أثر السبب شيء جديد، لم يوجد مسبقاً.

آسَنا (Āsana): الوضع (Posture).

أَشْرَما/ آشرما (Ashrama/ Āśrama): مرحلة؛ أيٌّ من مراحل الحياة الأربع.

أَغْنِيْ (Agni): إله النار.

أَفِدْيا (Avidyā): الجهل .

إنْدْرا (Indra): الإلهة الفيدية الأساسية .

أَنَيْكآنتا (Anekānta): اللامُطلَقية (Nonabsolutism)؛ النظرة الجاينية لتعدد وجوه الواقع.

أهِمْسا (Ahimsā): اللاإيذاء.

أوبَنِشَد (Upanishad Upani): النصوص المكونة للجزء الإستنتاجي من الفيدا .

بارَمِتا (Pāramitā): الكمالات المميزة لطريق البودِسَتفا.

بُدْغَلا (Pudgala): (1): الكلمة الجاينية المعبّرة عن الوجود المادي، (2) مصطلح بوذي للتعبير عن أساس الوجود الشخصي.

بُدِيْ (Buddhi): الوعي؛ في سامْكيا، مبدأ الوعي.

بْرانا (Prāṇa): قوة الحياة.

بْرانايَما (Prānāyama): تقنيات يوغا لتنظيم طاقة الحياة.

بْراهْمَنا (Brāhmaṇa): (1) نصوص فيدية تتناول الشعائر، (2) عضو في الطبقة الكهنوتية.

بْرَتِيْتياسَمُتْبادا (Pratītyasamutpāda (P: Paṭicca Samuppāda)): استبصار بوذا بأن "النشوء المُتبادل الاعتماد" هو طبيعة الوجود.

بْرَجابَتِي (Prajāpati): إله الخلق الفيدي.

بْرَجْنَبارَمِتا (Prajñapāramitā): الحكمة التي تبلغ الحقيقة كما هي؛ مجموعة نصوص لشرح الحكمة.

بُرُشا (Purusha Puruṣa): حرفياً، "شخص". في الفيدا،

الشخص الأولي الذي صار هذا الوجود. في سامْكيا، النفس كذات محضة.

بُـرُشَـرْتـا (Purushartha Puruṣārtha): دَرْمـا، أرْتـا، كـامـا، وموكشا، باعتبارها الأهداف الأساسية للحياة .

بْرَكْرِتِيْ (Prakriti/ Prakṛti): في سامْكيا، أساس الوجودي المادي والذهني.

بْرَهْمَنْ (Brahman): الواقع النهائي، اللامتغير أساس كل الوجود.

بَغَفَدْ غِيْتا (Bhagavad Gītā): نص هندوسي مقدس مهم، بمعنى "نشيد الرب"، يتيح ثلاثة سُبل للخلاص بواسطة اللاتعلق، عبْر المعرفة، الفعل، والتقوى.

بَكْتِيْ (Bhakti): التقوى، التعبد.

بودِسَتْفا (Bodhisattva): المثال البوذي للكينونة المستنيرة، المتعاطفة، المنذورة لمساعدة الآخرين لدحر المعاناة.

تايْجِيْ (Taiji): النهائي العظيم، مصدر يِنْ ويانْغْ.

تَبَسْ (Tapas): طاقة حرارة التقشف المحوِّلة.

تَتاغَتا (Tathāgata): لقب لبوذا، ويعني حرفياً "آه، هكذا مضى، آه"، أي مضى في الاستنارة.

تَتْ تَفَمْ أَسِيْ (Tat Tvam Asi): "أنت هو ذاك"، بمعنى التماهي مع النفس الأعمق وبرهمن.

تِرْتَنْكَرا (Tirthankara): في الجاينية، "صانع العبور"، مَن يُظهر كيفية عبور نهر المعاناة.

تْشارْفاكا (Cārvāka): التقليد الهندي المادي .

تْشانْ (Chan): التأمل؛ مدرسة التأمل.

تْشُنْتْشيو (Chunqiu): حَوليات الربيع والخريف.

تْشَنْغ (Ch'eng): (1) الإخلاص؛ (2) يتشكل، يصير.

تْشِيْ (Qi): الطاقة أو القوة المادية.

تْشيانْ (Qian): السماء، الخالقة .

تَمَسْ (Tamas): غُنا المسؤولة عن الخمود والبلادة.

تْيانْ (Tian): السماء.

تَيْرَفادا (Theravāda): التقليد البوذي الممارَس في سريلانكا، كمبوديا، تايلاند، وبورما.

ثلاثية (Trigram): تركيبة من ثلاثة خطوط من اليِنْ واليانْغ ترمز إلى الحالة المتغيرة للأمور.

جاتِيْ (Jāti): حرفياً، "الولادة"؛ طبقة الشخص كما هي محدّدة بالولادة.

جَرْ (Zhi): الحكمة، معرفة الصواب والخطأ.

جِنا (Jina): في الجاينية، الشخص الذي دحر الجهل والانفعالات.

جَنْزِيْ (Junzi): شخص نموذجي .

جُنْغْ (Zhong): التوازن المتأصل في توازن يِنْ ويانْغ.

جَنْغْمِنْغْ (Zhengming): تصويب الأسماء.

جُنْغْيُنْغْ (Zhongyong): التناغم المركزي.

جِيْفا (Jīva): مبدأ ـ الحياة أو الروح؛ شيء حي.

حكم (Judgment): ما يُعطي النصيحة المركزية في السداسيّة.

دَ (De): الفضيلة؛ وظيفة الداو.

دارَنا (Dhāraṇā): السيطرة على الحواس.

داو (Dao): المصدر والطريق الذي لا اسم له للوجود.

داوْسْوَ (Daoxue): تعلم الطريق؛ التعلّم العظيم.

داويّة (Daoism): تقليد فلسفي صيني للاوزي وجوانغزي.

دَرْشَنا (Darshana/ Darśana): النظرة الكونية أو الرؤية.

دَرْما (Dharma): طريق الحقيقة في الفعل؛ الفعل الصواب.

دَرْمَسْ (Dharmas): المكوّنات النهائية للوجود حسب سَرْفاسْتفادا.

دْفايْتا (Dvaita): ميتافيزيقيا ثنائية، لاسيما مدرسة فَيدانْتا لمَدْفا.

دُوكا (Duhkha/ Dukkha): طيش الحياة الموجهة بالطمع والأنانية والكراهية الناجمة عن الجهل؛ المعاناة.

دْيانا (Dhyāna): الوعي المركّز.

رامايَنا (Rāmāyana): قصيدة ملحمية هندية تسرد قصة الإله راما.

رَجَسْ (Rajas): غُنا بْرَكْرَتيْ المسؤولة عن الطاقة والفعل الكونيين.

رِغْ فَيْدا (Rig Veda/ Ṛg Veda): تراتيل المعرفة المستعملة في الشعائر الفيدية.

رَنْ (Ren): التعاطف البشري، الكائن البشري.

رِيْتا (Rita/ Ṛta): التركيب التقليدي للواقع حسب الفكر الفيدي.

رينزاي (Rinzai): تقليد الزنْ الياباني المشدد على ممارسة كُوانْ.

زازَنْ (Zazen): انضباط الزَنْ لنَيل الاستنارة.

زَنْ (Zen): صورة من البوذية طُورت وموُرست في الصين، كوريا، واليابان، وتشدد على "تأسيس التنبه".

زِيْران (Ziran): الطبيعية، العفوية.

ساتوري (Satori): في الزَنْ، الاستيقاظ على الوجود الحق.

سامْكِيا (Sāṁkhya): تقليد هندي فلسفي ثنائي يعتبر الواقع إما من طبيعة بْرَكرتيْ أو بُرُشا.

سَتْ ـ تْشتْ ـ آنَنْدا (Sat-Chit-Ānanda): الكينونة المطلقة، الوعي، والنعمة التي تميز بْرَهمنْ.

سَتْفا (Sattva): في سامْكيا، مكوِّن لبْرَكرتيْ يجعل النشاط الذهني ممكناً.

سَتْكارْيَفادا (Satkāryavāda): نظرية السببية القائلة بأن النتائج موجودة سلفاً في أسبابها.

سَتْيا (Satya): الحقيقة.

سداسية (Hexagram): تركيبة من ستة خطوط من يِنْ ويانْغْ ترمز للأوضاع المتغيرة للأحوال.

سَرْفاسْتِفادا (Sarvāstivāda): تقليد بوذي يشدد على دَرْما باعتبارها المكون النهائي لعمليات الوجود.

سفَبْهافا (Svabhāva): امتلاك الوجود المستقل.

سَمادِيْ (Samādhi): التلاشي النهائي في النفس الحقة.

سَمْسارا (Samsāra): دورة الموت، الحياة، والموت مجدداً.

سِنْ (Xin): القلب ـ الذهن البشري.

سِنْغ (Xing): الطبيعة البشرية.

سُوتْرا (Sūtra): صياغة شفوية موجزة تتضمن فكرة مهمة.

سوتو (Sōtō): تقليد زَنْ ياباني يشدد على التأمل في وضع الجلوس.

سِيَاتْ (Syāt): مشروطية المعرفة بسبب المنظور المحدود.

سْياو (Xiao): الحب البَنَوِيّ.

شُدْرا (Shudra/ Śūdra): الطبقة الخادمة.

شز ـ جُنْغ (Shi-zhong): الملائمة مع الوقت.

شِفا (Shiva/ Śiva): إله هندوسي.

شِفا نَتَراجْ (Shiva Natarāj): الإله شِفا كربٌ للرقص.

شَكْيَمُني (Shakyamuni/ Śakyamuni): لقب لبوذا. حرفياً، "حكيم سَكيا (قبيلة)".

شِنْتو (Shintō): تقليد ديني ياباني يشدد على أن طريق كامِيْ (القوى الروحية للطبيعة والبشرية) يكمن في استعادة النقاء الطبيعي ونظام الأشياء.

شُوْ (Shu): المعاملة بالمِثل.

شوبوغنزو (Shōbōgenzō): عمل دوغَنْ الرئيس، "Treasury-eye of the True Teaching".

شُونْيَتا (Śūnyatā): فراغ الكينونة الدائمة والمستقلة.

غُرو (Guru): المُعلّم الروحي.

غُنا (Guṇa): مكوّنات الكتلة ـ الطاقة النهائية للأشياء؛ حسب سامْكيا، الخيوط المكونة لبْرَكْرتيْ، وتحديداً، سَتْفا، رَجَسْ، تَمَسْ.

غُنْغانْ (Gongan): ممارسة السؤال ـ الجواب (وتسمى كوانْ في الزَنْ اليابانية) للوصول أبعد من التفكر الثنائي في تْشانْ.

فاتْشْ (Vāc): الكلام؛ الإلهة الفيدية للكلام.

فا سْيانْغْ (Fa Xiang): طبيعة ـ دَرْما أو الواقع الحق.

فايْشَشِكا (Vaisheshik/ Vaiśeṣika): تقليد هندي فلسفي تعددي وواقعي.

فايْشيا (Vaishya/ Vaiśya): الطبقة المنتجة.

فَرْنا (Varṇa): نسق التصنيف الاجتماعي المؤسَّس مثالياً على المؤهلات والوظيفة الاجتماعية.

فِشِشْتَدفايْتا (Vishishtadvaita/ Viśiṣṭādvaita): تقليد فَيدانْتي لاثنائي يقرّ بالاختلافات، ويرفق عادة بـ رَمَنُجا.

فِشْنُوْ (Vishnu/ Viòu): إله هندوسي

فَيدا (Veda): المعرفة التي تحوّل وتُبقي؛ نصوص مقدسة تحتوي هكذا معرفة.

فَيدانْتا (Vedānta): تقليد فلسفي هندي مؤسَّس على الأوبَنِشد.

فَيدَنا (Vedanā): الإحساس أو الشعور.

كالي (Kālī): الإلهة المعتمة الداحرة للموت والدمار.

كاما (Kāma): المتعة، لاسيما المتعة الحسيّة. واحدة من الغايات الرئيسة الأربع للحياة.

كْرِشْنا (Krishna/ Kṛṣṇa): إله هندوسي يرمز لطريق التقوى المُحبة.

كَرْما (Karma): الفعل، لا سيما الأفعال المكونة للشخص.

كْشَتْرِيا (Kshatriya/ Kṣatrīya): الطبقة الحاكمة والعسكرية المسؤولة عن الأمن.

كُنْ (Kun): الأرض، المتلقية، الناعمة.

كُوانْ (Kōan): سؤال تأملي لكسر التفكير الثنائي في زَنْ.

كَيفَلِنْ (Kevalin): الشخص المُحرَّر.

لِنغا (Linga): رمز شِفا.

لُنْ يُوْ (LunYu): أقوال (مختارات) كونفوشيوس.

لِيْ (Li): **(1)**: المبدأ الذي يجعل شيئاً ما هو عليه؛ **(2)** شعيرة؛ **(3)** ما هو ملائم.

ماذْيَمَكا (Mādhyamaka): فلسفة السبيل الوسطي.

مايا (Māyā): القوة الخلاقة للواقع.

مَهابارَتا (Mahābhārata): الملحمة الهندية العظيمة.

مَهايَانا (Mahāyāna): صورة التشديد البوذي على نموذج بودِسَتْفا للتعاطف.

موكْشا (Moksha/ Mokṣa): التحرّر من العبودية.

مِيمامْسا (Mîmāmsa): نسق فلسفي هندي مُنهمّ بالفعل، الشعيرة، والهرمينوطيقا.

ناسْتِكا (Nāstika): التقاليد (الجاينية، البوذية وتْشارْفاكا) التي رفضت سلطة الفيدا.

نِرْفانا (Nirvāṇa (P: Nibbana)): السلام الذي يُنال بإزالة المعاناة.

نَيَا (Naya): زاوية النظر أو المنظور الذي تُعرف منه الأشياء.

نْيايا (Nyāya): تقليد فلسفي هندي عن المنطق والإبستيمولوجيا.

نَيْتِي، نَيْتِي (Neti, Neti): حرفياً، "ليس هذا، ليس هذا". طريقة النفي للوصول لبْرَهمنْ.

نِيَما (Niyama): تقنيات يوغا للتطهير الروحي.

وُوْ ـ وَيْ (Wu-wei): اللافعل، باستثناء ما ينبع بحرية عفوياً من طبيعة المرء الخاصة.

يانْغْ (Yang): المبدأ الإيجابي للطاقة الكونية.

يِنْ (Yin): المبدأ السالب للطاقة الكونية.

يوغا (Yoga): انضباط الذهن والجسد.

يوْغاتْشارا (Yogācāra): تقليد بوذي يرفق مع أسَنغا وفَسُبندو ويشدد على ممارسة دحر الجهل.

يِيْ (Yi): حق، صواب.

يِيجِنْغْ كتاب التغيرات (Yijing/ Book of Changes): نص قديم يفسر عملية التغير حسب حركات يِنْ ويانْغْ.

ثبت المصطلحات

Conventional	اتفاقي
Effect	أثر/ نتيجة
Sensation	إحساس
Moral	أخلاقي
Morality	أخلاقية
Perception	إدراك
Will	إرادة
Volition	إرادة الاختيار
Inference	استدلال
Induction	استقراء
Deduction	استنباط
Comprehension	استيعاب
Empirical	إمبيريقي
Humanism	إنسانوية (مذهب)
Humanity	إنسانية/ بشرية
Construction	إنشاء/ تركيب

Primordial	أولي (زمانياً)
Demonstration	برهان
Interbeing	بَيْكينونة
Theism	تأليهية (مذهب)
Speculation	تأمل (كبحث فكري)
Meditation	تأمل (كممارسة لضبط النفس)
Speculative	تأملي
Experimental	تجربي
Experiential	تجريبي
Renunciation	تخلٍ/ إنكار
Transcendental	تِرْسِنْدالي
Transcendentalism	تِرْسِندالية
Synthesis	تركيبة/ توليفة
Causation	تسبب
Conception	تصوّر
Human Heartedness	تعاطف بشري
Plurality	تعددية
Reflection	تفكُّر
Devotion	تقوى/ تعبد
Mindfullness	تنبه
Particular	جزئي
Substance	جوهر
Substantial	جوهري

Intuition	حدس
Sense	حسّ/ معنى
Judgment	حُكم
Predication	حْمل
Experience	خبرة
Absurd	خُلْف
Dogmatic	دُغمائي
Dogmatism	دُغمائية
Subject	ذات
Mind	ذهن/ عقل
Cause	سبب
Causality	سببية
Conditional	شرطي
Form	شكل/ صورة
Becoming	صيرورة
Mode	صيغة
Divination	عِرافة
Reason	عقل/ علّة
Intellect	عقل/ فكر
Intellectual	عقلي/ فكري
Ethics	علم الأخلاق
Selfhood	فردية
Act/ Action	فعل

Immediate	فوري/ مباشر
Proposition	قضية
Syllogism	قياس (منطقي)
Multiplicity	كثرة/ تعددية
Universal	كلي
Entity	كيان
Matter	مادة/ قضية
Essential	ماهوي/ جوهري
Essence	ماهية
Direct	مباشر
Concrete	متعين
Idealism	مثالية
Abstract	مجرد
Impossible	مُحال
Immanent	محايث
Pure	محض
Conditioned	مشروط
Conditionedness	مشروطية
Absolute	مطلق
Absolutist	مطلقي
Data	معطيات
Intelligible	معقول (ممكن تعقله)
Intelligibility	معقولية (إمكان التعقل)

Paradox	مفارقة
Transcendent	مفارِق/ متعال
Concept	مفهوم
Category	مقولة
Propriety	ملائَمة
Analogy	مماثلة
Object	موضوع/ شيء
System	نسق
Order	نظام
Negation	نفي
Regress	نكوص
Quality	نوعية/ خاصية
Suchness	هكذية
Identity	هوية/ تماه
Fact	واقعة
Reality	واقع/ حقيقة
Being	وجود/ كينونة
Oneness	وحدانية
Consciousness	وعي

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

- ج -

- ح -

- د -

ـ ذ ـ

ـ ر ـ

ـ ز ـ

ـ س ـ

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ق ـ

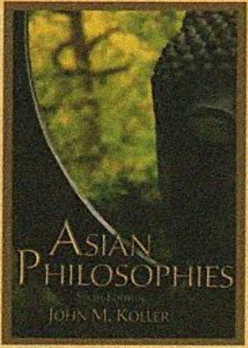
ـ ك ـ

ـ ل ـ

- و -

- ي -

الفلسفات الآسيوية



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يسعى هذا الكتاب إلى الإجابة عن التساؤلات الكبيرة حول الفلسفات الرئيسية التي صاغت ثقافات الشعوب الآسيوية وأرشدتها فكراً وعملاً على مدى العصور، ويسلّط الضوء على حقيقة أنّ الفلسفات الآسيوية هي على نقيض الفلسفة الغربية الحديثة لم تفصل الفكر التجريدي عن الممارسة العملية ولا الفلسفة عن الدين فيما تبقى مستندة إلى الحِجاج المنطقي السليم أيّاً تكن تبدّياتها، هندوسية أو جاينية أو بوذية أو كونفوشيوسية أو داويّة أو غيرها من التقاليد الفلسفية في جنوب آسيا وشرقها. ويتبيّن أن ثمة سياقات خاصة تميّز قراءة الفكر الفلسفي الآسيوي ينبغي للقارىء المهتم، أيّاً تكن ثقافته، أن يستجلي أبعادها، والهدف من وضع هذا الكتاب هو تقديم المساعدة لتحقيق ذلك.

- **جون كولر:** أستاذ الفلسفة الآسيوية والفلسفة المقارنة في معهد رينسلار بوليتكنيك (Rensselaer Polytechnic Institute). يتركز اهتمامه البحثي على البوذية والتحليل النفساني وكذلك فلسفة الدين. نشر في الدوريات المختصة العديد من المقالات وحاز على عدد من الجوائز التعليمية. من أبرز كتبه المختصة بالتقاليد الفلسفية الآسيوية: *The Indian Way* (1982), *Oriental Philosophies* (1985).

- **نصير فليّح:** شاعر وكاتب من العراق. ترجم العديد من الأعمال الأدبية والفلسفية، منها: **لويس بورخس: 60 قصيدة وأميلي ديكنسون: مختارات شعرية وقراءات نقدية.**

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 35 دولاراً

ISBN 978-614-434-039-4